Archiv

für

Philosophie

in Gemeinschaft mit

Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann, Paul Natorp
und Eduard Zeller

herausgegeben

von

Ludwig Stein.

Erste Abteilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Berlin.
Druck und Verlag von Georg Reimer.
1905.

Archiv

für

Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann, Paul Natorp

und Eduard Zeller

herausgegeben

von

Ludwig Stein.

Band XVIII.

Neue Folge.

XI. Band.

81057
6/17/06

Berlin.

Druck und Verlag von Georg Reimer.

1905.

B
3
A69
Bd. 18

Inhalt.

		Seite
I.	Zur Textgeschichte und Textkritik der ältesten Lebensbeschreibung Benedikt Despinozas. Von Stan. von Dunin-Borkowski (Feldkirch, Vorarlberg)	1
II.	Karl Steffensen und seine Geschichtsphilosophie. Von Hugo Renner in Berlin	35
III. IV.	Die Atomistik und Faradays Begriff der Materie. Eine logische Untersuchung von Otto Buek in Marburg . . . . . 65.	139
V.	Voltaire als Philosoph. Von Professor Dr. Paul Sakmann in Stuttgart	166
VI.	Herder und Tetens. Von W. Übele	216
VII.	Le commentaire arabe d'Averroès sur quelques petits écrits physiques d'Aristote par Hartwig Derenbourg, Paris . .	250
VIII.	Vétilles d'un lecteur de Platon par Lorenzo Michelangelo Billia	253
IX.	Die „Geschichte der Philosophie" am zweiten philosophischen Kongreß in Genf (4.—8. September 1904). Von Karl Jungmann in Bern	265
X.	Paul Tannery, historien de la philosophie. Par François Picavet	293
XI.	Einteilung der griechischen Philosophie. Von Dr. Goedeckemeyer in Göttingen	303
XII.	Zur Geschichte des Briefwechsels zwischen Leibniz und Malebranche von Dr. Artur Buchenau-Marburg	315
XIII.	Voltaire als Philosoph. Von Professor Dr. Paul Sakmann in Stuttgart	322
XIV.	Die geschichtlichen Grundlagen der Weltanschauung Schopenhauers von Paul Wapler	369
XV.	La Psycho-Physiologie des Passions dans la Philosophie ancienne. Par G. L. Duprat	395
XVI.	La béatitude chez Spinoza et chez Fichte par C. Bos, Dr. phil., à Paris	413

Seite

XVII. Platons Ideenlehre. Von H. Gomperz 441
XVIII. Some Criticisms on Spinoza's Ethics. By Dr. James Lindsay, Kilmarnock, Scotland 496
XIX. Die geschichtlichen Grundlagen der Weltanschauung Schopenhauers von Paul Wapler. (Schluß.) 507
XX. Bossuet probabiliste. Par Jules Maldidier, Paris 537
XXI. Weitere Beiträge zur Lebensgeschichte Georg Berkeleys. Von Theodor Lorenz 551

Jahresbericht

über sämtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

Seite

I. Eine indische Ästhetik. Von Adolf Dyroff in Bonn a. Rh. 131
II. Die polnische Philosophie der letzten zehn Jahre 1894—1904). Von Heinrich von Struve 273. 423. 559
Die neuesten Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie 135. 289. 436. 585

Archiv für Philosophie.

I. Abteilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XVIII. Band, 1. Heft.

I.

Zur Textgeschichte und Textkritik der ältesten Lebensbeschreibung Benedikt Despinozas.

Von

Stan. von Dunin-Borkowski (Feldkirch, Vorarlberg).

Bekanntlich hat J. Freudenthal in seinem 1899 erschienenen Werk „Die Lebensgeschichte Spinozas in Quellenschriften, Urkunden und nichtamtlichen Nachrichten“ eine kritische Ausgabe der ältesten anonymen Biographie Despinozas geliefert. Daß diese französische »Vie de Mr. Benoit de Spinoza« in Handschriften fertig vorlag, bevor Bayle in seinem Dictionnaire die Lebensskizze Despinozas veröffentlicht hatte, ist, zumal seit den Untersuchungen Meinsmas, außer Zweifel gestellt. Über den angeblichen Verfasser, den Arzt Lucas, hat sich die Forschung noch nicht endgültig ausgesprochen. Immerhin gelang es dem gelehrten Despinozaforscher, Herrn W. Meijer im Haag, durch glückliche Entdeckungen viel Licht über diese rätselhafte Persönlichkeit zu verbreiten. Bemerkenswerte Notizen finden sich schon im ersten Band der soeben erschienenen Spinoza-Biographie Freudenthals und in einem soeben erschienenen Artikel W. Meijers (Tijdspiegel, 1904, blz. 1—16).

Die ältesten Drucke der »Vie« — in den »Nouvelles litteraires contenant ce qui se passe de plus considérable dans la République des lettres« X [Amsterdam, H. du Sauzet 1719, p. 40—74] und

in einer anonymen von Charles le Vier (?) zu Amsterdam besorgten Ausgabe vom gleichen Jahr — sind so außerordentlich selten, daß Freudenthals Neudruck den Despinozaforschern erwünscht sein mußte. Dieser Gelehrte hat ferner eine gute Untersuchung angestellt über das Verhältnis jener beiden ältesten Drucke zueinander. Auch sein Urteil über die dritte Ausgabe, welche als Druckort Hamburg und als Editionsjahr 1735 aufweist, scheint unanfechtbar zu sein; es lautet dahin, daß man es nur mit einer Titelauflage der Edition von le Vier zu tun habe. Diese Ansicht ist übrigens nicht neu. Prosper Marchand hatte sie in seinem Dictionnaire [I 325] nicht bloß aufgestellt, sondern auch einiges über die Geschichte der Ausgabe von 1735 mitgeteilt. Marchands Auffassung ging sodann in andere Werke über, z. B. in Brünets Manuel V [1864], Col. 1207.

Ich habe die Frage nochmals selbständig geprüft und wurde im Verlauf der Untersuchung auf einige nicht ganz uninteressante Einzelheiten aufmerksam, welche Despinozaforschern nicht unwillkommen sein dürften.

Ein Vergleich des Exemplars des Hamburger Druckes, welches sich auf der Stadtbibliothek in Leipzig befindet, mit dem Hallenser Exemplar der »Vie« zeigt allerdings zur Evidenz, daß beide Ausgaben aus derselben Druckwerkstätte hervorgingen. So ist z. B. sogar das Verhältnis der Wasserzeichen zu den Druckzeilen in beiden Auflagen genau das gleiche. Die Nummern, welche die Seitenzahlen angeben, wurden von mir Blatt um Blatt verglichen; dabei stellte es sich heraus, daß die Verschiebung dieser Nummern gegeneinander auf der Vorder- und Rückseite desselben Blattes in beiden Editionen aufs Haar übereinstimmt. Es waren also die gleichen Scharniere zur Anwendung gekommen; zum Teil mag jedoch die Ähnlichkeit Sache des Zufalls sein; so ist z. B. die typographische Übereinstimmung des Münchener Exemplars vom Jahre 1735 mit dem Hallenser Exemplar desselben Druckes geringer. Einen weiteren Grund für die Identität der beiden Ausgaben von 1719 und 1735 sehe ich darin: Da der Ausgabe Le Viers der »Esprit de Mr. Benoit de Spinosa« beigedruckt ist, findet sich unten auf der letzten Seite der »Vie« das erste Wort des nächsten Blattes, nämlich das Wort »L'Esprit«. Dieses Wort ist nun auch

auf der letzten Seite der Vie im Hamburger Druck angebracht — im Leipziger Exemplar ist es überklebt, in mehreren andern nicht —, obwohl jener zweite Teil hier fehlt und statt dessen ein unglaublich unsinniger »Recueil alphabétique des Auteurs, et des Ouvrages condamnés au feu, ou qui ont merité de l'être« beigedruckt ist. (Vgl. über das Londoner Exemplar: Pollock: Spinoza his life and philosophy[2] [1899] p. XI. n.).

Alle diese Gründe bestätigen die Auffassung Marchands und Freudenthals über das Verhältnis beider Ausgaben zueinander. Dennoch scheinen dieser Ansicht einige Tatsachen entgegenzustehen, welche bisher übersehen wurden. Auf S. 19 des Hallenser Exemplars der Vie [1719] findet sich eine Anmerkung zu dem Worte „Rhinburg“ im Text; sie lautet: Village à une lieuë de Leyde. Im Leipziger Exemplar der „Hamburger“ Edition lautet dieselbe Anmerkung (S. 19) nur: A une lieuë de Leyde. Nun kann man allerdings annehmen, daß schon die Exemplare von 1719 diese Verschiedenheit aufwiesen. Nachdem eine Anzahl von Exemplaren gedruckt war, konnte der Setzer merken, daß das Wort Village überflüssig sei, da es schon im Text steht, er ließ es von da an aus und verschob den Satz ein wenig nach links. Leider ist mir außer dem Exemplar der Universitätsbibliothek in Halle kein zweites der Vie vom Jahre 1719 bekannt; die Pariser Bibliotheken besitzen keins, das British Museum, die Bibliotheken von Wien, München, Amsterdam, Haag und Zürich auch nicht, und so war eine Kontrolle ausgeschlossen. Jedenfalls kann man aus dieser einen abweichenden Anmerkung nicht schließen auf die Verschiedenheit der Drucke von 1719 und 1735, weil selbst die einzelnen Exemplare der „Hamburger“ Ausgabe von 1735 in der fraglichen Anmerkung mit einander nicht übereinstimmen. In der bibl. nation. zu Paris finden sich, wie mir mein gelehrter Freund, P. Pierling, mitteilt, zwei Exemplare der Edition von 1735 (Sign. Mz. 5102 und M. 35126). In beiden lautet im Gegensatz zu dem entsprechenden Leipziger Exemplar die Anmerkung auf S. 19: Village à une lieuë de Leyde. Dementsprechend hat denn auch Prat, welcher eins der beiden Pariser Exemplare benutzt haben mußte, in der Vie par Lucas (Œuvres compl. de Sp. 1863) an der betreffenden Stelle: Village

à une lieue de Leyde. Dagegen steht im Londoner Exemplar des Druckes von 1735 [pressmark 491c, 14. 9] in Übereinstimmung mit dem Leipziger auf S. 19 (a) bloß: A une lieuë de Leyde. — (Gütige Mitteilung von Rev. Ryan.) — Dieselbe Lesart finde ich im „Hamburger" Exemplar der Münchener Hof- und Staatsbibliothek (Biogr. 1112h); während im Exemplar der Wiener Universitätsbibliothek (I. 200, 815) »Village à une lieue de Leyde« steht. Andere Exemplare sind mir nicht bekannt. In mehreren Handschriften, welche für diese Textrezension in Betracht kommen, ließ man einfach à une lieuë de Leyde im Text und ohne die Klammern, welche sonst wohl die Anmerkung andeuten; so in den zwei Göttinger Handschriften, in der Hallenser und der Münchener.

Neben dieser einen Abweichung in einigen Exemplaren des Textes von 1735 vom Text des Jahres 1719 finden sich aber bei Zugrundelegung der Kollation Freudenthals noch mehrere andere, welche durchschlagend zu beweisen scheinen, daß die Hamburger Edition wirklich einen Neudruck und nicht bloß, wie Freudenthal meint, eine Titelauflage darstellt. Es handelt sich um folgende Stellen. Wir bezeichnen den Druck Le Viers vom Jahre 1719 nach dem Vorgange Freudenthals mit H (Hallenser Exemplar), den Druck von 1735 mit Hm. Die Zahlen verweisen auf Seite und Zeile der Ausgabe Freudenthals. Freud. 3. 19: H n'y; Hm y. Freud. 4. 14: H pas; Hm point. Freud. 6. 30: H qu'il n'en seroit que le Destructeur, Hm qu'il en seroit le Destructeur. Freud. 8. 11: H encore fehlt; Hm hat encore. Freud. 15. 28: H la Gazette d'Amsterdam; Hm la Gazette de Rotterdam. Freud. 21: 29: H Joignez à cela qu'un ancien Père; Hm Joint qu'un ancien Pére.

Allem Anschein nach beweisen diese sechs Abweichungen zur Genüge, daß wir es 1735 mit einem revidierten Neudruck zu tun haben. Und das müßte denn auch jedermann schließen, der den Hamburger Text von 1735 mit Freudenthals Kollation von H vergleicht.

Aber dieser Schluß wäre dennoch irrig. Alle Abweichungen, welche wir oben nach Freudenthal angeführt haben, stehen gar nicht in H; wie sie in Freudenthals Lesartenverzeichnis hineingeraten sind, ist um so weniger begreiflich, als sie auch nicht in

N zu finden sind. Schon bei einem ersten Vergleich zwischen H und dem Texte bei Freudenthal fand ich, daß die Kollation unzuverlässig sei. Um ganz sicher zu gehen, schrieb ich später an den Herrn Direktor der Universitätsbibliothek in Halle a. S. und bat ihn, jene Stellen, welche ich in den Hamburger Drucken als verschieden von Freudenthals Text entdeckt hatte, nochmals zu vergleichen. Der Herr Direktor Dr. Gerhard unterzog sich mit der liebenswürdigsten Zuvorkommenheit dieser Arbeit und so ergab sich das überraschende Resultat, welches ich eben niedergeschrieben habe.

So wird man denn bis auf weiteres als das Wahrscheinlichste bezeichnen können, daß die Ausgabe von 1735 keinen Neudruck darstellt: es wurden einfach die Exemplare von 1719 mit einem neuen Titel, einem neuen Avertissement versehen, der zweite Teil »L'Esprit« fiel aus, ein Verzeichnis verdammungswürdiger Bücher ward angehängt. Darin behalten Marchand und Freudenthal Recht.

Diesen Ausführungen über den Druck von 1719 seien noch zwei Notizen angefügt, welche Bücherfreunde interessieren dürften: das Exemplar der Ausgabe von 1735, welches jetzt im Besitz der Münchener Hof- und Staatsbibliothek ist, hat dem bekannten Despinozakenner De Murr gehört. Vorn im Buch befindet sich ein schönes ex libris: Ex Bibliotheca Philippi Henrici Boecleri Medicinae Doctoris et Professoris Argentinensis. Darüber steht mit Tinte geschrieben der Name Barbier.

Professor Freudenthal ist im Irrtum, wenn er (Quellenschriften S. 239) meint, Ed. Böhmer habe niemals ein Exemplar der Vie von 1719 zu Gesicht bekommen. Das Hallenser Exemplar muß in seinem Besitz gewesen sein; denn auf der Rückseite des Titelblattes ist in deutlicher und schöner Schrift sein Name zu lesen: Eduard Boehmer.

Gehen wir nun zu der Ausgabe der »Vie«, welche wir Professor Freudenthal zu verdanken haben. Um Mißverständnissen vorzubeugen, will ich gleich bemerken, daß ich durch die bisherigen und die folgenden Ausstellungen keineswegs dartun will, die von Freudenthal besorgte Despinoza-Biographie des „Lucas“ sei unbrauchbar. Der Text, wie ihn Freudenthal bietet, liefert immerhin eine sachlich vollkommen genügende Grundlage für den Despinoza-

Biographen. Aber die Edition Freudenthals ist keine kritische Ausgabe im philologischen Sinn des Wortes, sie bringt nicht den ursprünglichen Text, wie man doch allgemein in den Kreisen der Despinozaforscher anzunehmen scheint. Darauf allein sollen meine Ausführungen aufmerksam machen. Trotzdem halte ich eine neue Edition für überflüssig, weil das „Lucas"sche Elaborat es kaum verdient. Die 160—180 Stellen, an denen Freudenthals Text geändert werden muß, wird man am Ende dieser Arbeit verzeichnet finden.

Zunächst kann Professor Freudenthals Lesartenverzeichnis nicht recht befriedigen; einiges wurde schon oben betont. Vielleicht sollte die Ausgabe kein vollkommen getreues Bild der zwei ältesten Drucke, nach denen sie allein hergestellt ist, vermitteln. Dann dürften aber im kritischen Apparat nicht allerlei Kleinigkeiten und offenbare Druckfehler angemerkt werden, während wichtigere Varianten unberücksichtigt blieben.

Schon die Auswahl der orthographischen Abweichungen wirkt störend. Es ist nicht abzusehen, weshalb Freudenthal 3. 14 die Lesart in H decrire statt d'écrire in N (= Nouvelles littér. x. 1719) anmerkt, dagegen 12. 12 zu d'éprouver nichts notiert, wo doch H (S. 20) déprouver hat. Freudenthal schreibt ferner z. B. intelligents (14. 2), während sowohl N (S. 59) als H S. 23 intelligens haben. Er notiert zu 11. 31 vangé (N) an, statt vengé; warum aber nicht auch suspens (N) statt suspend (Freud. 16. 24), reçut (N) statt receut (Freud. 16. 27), plû-part (H 31 und öfter) statt plûpart (Freud. 19. 18)? Auch werden Druckfehler in das Verzeichnis aufgenommen, z. B. obcurité (N; Freud. 4. 22). le Théologie (N; Freud. 7. 29), während wichtigere Abweichungen unerwähnt bleiben; einiges habe ich darüber schon berührt; außerdem notierte ich mir z. B. N 48 pour le faire plus sensiblement. Freud. 6. 27 plus sûrement ohne Variante. H 20 toutes opp. = Freud. 12. 23 tout opposées; N 61 und H 27 du fonds = Freud. 16. 3 des fonds; N 55 (auch H 17:) des Blasphèmes; Freud. 11. 8 les Bl.; N 43 hat Juif de Nation et Portugais; Freud. Text bietet (3. 27): Juif de Religion et Portugais de Nation; und im Apparat steht bloß: „de Nation fehlt in N." N 67 dans la Bible Freud. 20. 11 la Bible ohne Variante.

Von größerer Bedeutung sind zwei Versehen. Freudenthals Text (23. 12) lautet: »qu'il avoit contractée dans ses Méditations«; Variante ist keine verzeichnet; und dennoch liest man in N (72) dans ses ardentes occupations. Diese Lesart ist zum Vergleich mit Handschriften nicht unwichtig. — Im »Catalogue des ouvrages de Mr. de Spinosa«, im Anhang des Druckes von le Vier und der „Hamburger" Ausgabe wird (S. 46) an letzter Stelle nach Erwähnung des Büchleins über den Regenbogen (Freud. S. 25. 13) noch ein Werk Despinozas angeführt: »Le Pentateuque, traduit en Hollandois, qu'il a aussi jetté au feu«. Dieser ganze Absatz ist bei Freudenthal ausgelassen. Er findet sich auch in den Handschriften dieser Textrezension mit Ausnahme einer Göttinger (Hist. lit. 42).

Und nun kommen wir zur Handschriftenfrage. Die Handschriften, welche ich benutzte, waren folgende: Zwei Göttinger Handschriften Hist. lit. 42 und 43 [G u. G^a], eine Handschrift der Universitätsbibliothek in Halle Miscel. 25 [Hl]; die Manuskripte der Wiener Hofbibliothek 10334 [W] und der königlichen öffentlichen Bibliothek in Dresden C 395 und C 395a [D und D^a]. Ich nahm auch Einsicht in die Handschrift der k. Bibl. im Haag AA 111 [Hg] und in das Ms. Meermanns-Westreenianum im Haag 95. Qu. [MW]. Alle diese Handschriften hatte auch Freudenthal schon eingesehen. Außerdem verglich ich eine Handschrift der Münchener Hof- und Staatsbibliothek Cod. gal. 415 [M] und hatte eine Kollation zweier Mss. der Pariser Bibliothèque de l'Arsenal 2235 [A] und 2236 [A^1] zur Verfügung. An dieser Stelle spreche ich allen Herren Direktoren der erwähnten Bibliotheken, sowie der Stadtbibliotheken von Lübeck und Leipzig für die außerordentliche Zuvorkommenheit, mit welcher sie mir die Manuskripte zur Verfügung stellten, den verbindlichsten Dank aus. Meine Hoffnung, auch auf anderen Bibliotheken Handschriften der »Vie« zu finden, erfüllte sich nicht. Die Pariser Bibliothèque nationale, die Brüsseler Hauptbibliothek, die Bibliotheken Zürichs, die Universitätsbibliotheken in München, Wien und Krakau besitzen kein Exemplar. Auf der Universitätsbibliothek in Prag und in der Stadtbibliothek zu Lübeck befinden sich nur Kodizes des „Esprit". Die Kollation der Pariser Manuskripte konnte ich nicht selbst an Ort und Stelle vornehmen;

anderseits schreckte ich trotz der liebenswürdigen Zuvorkommenheit des Bibliothekars, H. Heredia, vor den acht Instanzen zurück, welche zu durchlaufen waren, um die Übersendung der Mss. zu ermöglichen. So wandte ich mich an den ausgezeichneten Bourdaloue-Forscher E. Griselle, welcher mir denn auch mit Hülfe seines Freundes Dargent in liebenswürdigster Weise die Mss. nach meinen Angaben kollationierte und mir die trefflichen Kollationen zusandte.

Wenn es sich darum handelt, brauchbare Handschriften für eine genaue Textrezension der »Vie« auszuwählen, wird man natürlich jene ausscheiden, welche einfach von einem der beiden Drucke abgeschrieben sind. Nach Freudenthal sollen nun die Göttinger, die Hallenser und die Haager Handschriften von H, die Wiener und die beiden Dresdener Abschriften von N stammen. Die Abweichungen, welche sie aufweisen, seien bloß willkürliche Zusätze, Lücken und Änderungen (Freud. S. 241). Zur Herstellung des Textes wären sie demnach alle unbrauchbar oder doch wertlos. Diese Ansicht ist unhaltbar und die Geschichte der Textüberlieferung weit verwickelter. Es ist allerdings wahr, daß die Abschreiber der »Vie« vielfach recht unsanft mit dem „Lucas"schen Text verfuhren; es liegt eine eigenartige Ironie des Schicksals darin, daß dem Werke eines Mannes, welcher selbst so leichtfertig mit der Wahrheit umgesprungen ist, die Kopisten so übel mitgespielt haben. Unbrauchbar sind aber dennoch die Handschriften keineswegs; ja wir werden sehen, daß der ursprüngliche Text aus einigen Handschriften und nicht aus den Drucken zu holen ist.

Im folgenden werden wir das Verhältnis der einzelnen Handschriften zu einander und zu den Drucken zu bestimmen suchen und den ursprünglichen Text überall wiederherstellen.

Die Untersuchung wird zwei neue erstklassige Handschriften (die zwei Pariser) einführen; sie wird ergeben, daß die Dresdener und Wiener Handschriften in keiner Weise als Abschriften eines Druckes gelten können. Die eine Göttinger (43; G^a) enthält eine Textrezension, welche erst gewürdigt werden kann, nachdem wir die Wiener näher geprüft haben.

Die zweite Göttinger (G), die Hallenser (H) und die Münchener (M) sollen uns zunächst beschäftigen. G und H sind zweifellos

späteren Ursprungs als die alten Drucke von 1719 und 1735; es folgt dies schon allein aus der Tatsache, daß „Spinoza“ überall mit „z“ geschrieben wird. G ist verhältnismäßig gut und richtig geschrieben; nur hat es mehrere Auslassungen (z. B. Freud. 8. 2 il-soutenir; 16. 23 après-quelques; 10. 6 qu'il-qu'il; 18. 28 et-Philosophe; hier befindet sich aber ein kleiner freier Raum). Diese Lücken weisen darauf hin, daß G nach einer Handschrift und nicht nach einem Druck kopiert ist. Die Textgestaltung ist im wesentlichen die des Amsterdamer Druckes von 1719 oder 1735; nur an einer Stelle findet sich eine Lesart von N: Freud. 12. 14 steht nämlich in G si avant, während H aussi avant bietet. Indes kann diese Übereinstimmung mit N rein zufällig sein, und so steht kaum etwas im Weg, nur den Text von H resp. eine Handschrift mit dem Text H als Grundlage von G anzunehmen. Für eine kritische Textgestaltung ist G ohne Belang, da die wenigen übrigen von H abweichenden Lesarten auf willkürlichen Änderungen oder Schreibfehlern beruhen.

H trägt die Jahreszahl 1719; diese Handschrift ist auf den Archetyp eines gelehrten Schreibers zurückzuführen, welcher nach 1719 schrieb und mit dem Text seiner Vorlage wenig glimpflich umgegangen ist. Die Grundlage des Textes ist allerdings H oder eine Handschrift mit dem Text H; ich fand aber mehr als 140 abweichende Lesarten, aus denen man jedoch nicht schließen kann, daß der Schreiber des Archetyps von H Handschriften oder einen Druck mit einer andern Textrezension benutzt habe. Die Änderungen sind meist eigene Erfindungen des Schreibers, welcher angebliche Härten und Dunkelheiten im Ausdruck mit mehr oder weniger Glück zu beseitigen gesucht hat. Einige Beispiele mögen sein Vorangehen charakterisieren. Freud. 4. 18 statt pour en faire la découverte: »pour faire quelque decouverte au sujet de la religion«. Freud. 4. 33 statt qu'un jeune homme fut si modeste avec tant de pénétration: »qu'un jeune homme si modeste eut tant de penetration«. Freud. 12. 14 qui aient pénétré si avant que lui dans les matières qu'il a traitées: »qui aïent autant approfondi que lui les matieres etc.«. Freud. 14. 16 et qui avoit besoin de relâche etc.: »et qu'il avoit besoin de delassement, il se relâchoit néan-

moins si peu de son travail«. Freud. 19. 28 statt uniformes sociables«. Diese „gelehrten" Änderungen kann aber unmöglich der Schreiber von III selbst vorgenommen haben, da er sich sonst ganz sinnlose und ungeheuerliche Fehler zu schulden kommen läßt; deshalb sprachen wir vom Schreiber des Archetyps von III. — Auch III kann für eine kritische Ausgabe keine Dienste leisten.

Etwas länger wollen wir bei der Münchener Handschrift (M) verweilen: auch sie trägt die Jahreszahl 1719; auch sie ist für eine Textrezension unbrauchbar, dazu strotzt sie von Fehlern gröbster Art. Aber sie soll uns zeigen, wie schwierig es ist, zu bestimmen, ob ein Ms. dieser Art von einem Druck oder einer andern Handschrift kopiert ist. Auf den ersten Blick erscheint es als wahrscheinlich, daß die »Vie de Mr. Benoit de Spinosa«, welche die ersten 35 Seiten der Handschrift ausfüllt, einfach vom Druck Le Viers des Jahres 1719 kopiert ist. Unter dem Titel stehen die bekannten vier Verse: Si faute d'un Pinceau fidele etc. und die Jahreszahl CIↃIↃCCXIX genau wie in II. Dann folgt, wie dort, ein Avertissement mit der Bemerkung, es seien nur wenig Exemplare gedruckt worden; während aber diese Stelle in II (Freud. 2) lautet: »On en a tiré si peu d'Exemplaires etc.« steht im Münchener Kodex 70 exemplaires a l'exemple des 70 apotres. (Vgl. Freud. S. 2 Varianten.)

Bei genauerem Zusehen wird man nun aber bald gewahr, daß M keine Abschrift vom Drucke II darstellt. Das folgt recht deutlich aus der Art der Fehler. Allerdings ist M so nachlässig — wenn auch recht schön — geschrieben, daß sich zunächst kein festes Prinzip in den Fehlern zu ergeben scheint. Indes lassen sich dennoch bestimmte Klassen von Versehen aufstellen. Vor allem wird es offenbar, daß der Schreiber von M kein Franzose war und wenig Französisch verstand. Nur bei dieser Annahme erklären sich Fehler wie fremier M. 27 statt fremir (Freud. 19. 4); mallheur (oder mauheur) M. 32 statt malheur; defliche M. 32 statt desseiche (Freud. 23. 10), sourcant statt souriant (M. 25 und Freud. 17. 25); pour le Micro- et Telescopes M. 21 pour des Microscopes et des Telescopes (Freud. 14. 12). Einige der hier angeführten Beispiele beweisen aber auch zugleich mit vielen andern, welche wir gleich

anfügen werden, daß M keinen Druck vor sich hatte, sondern eine nicht ganz leserliche Handschrift kopierte. Nur so ist es erklärlich, daß M. 6 statt y étoient vuës (Freud. 3. 19) y etoient virés schreibt; M. 8 lesen wir de l'hebrien statt de l'Hebren (Freud. 4. 27); M. 15 s'il le remontroit statt rencontroit (Freud. 10. 8); M. 17 alharnement anstatt acharnement (Freud. 11. 13); M. 20 insensible du sincere amour statt au sincere (Freud. 13. 24); M. 20 qu'il puissent statt ou ils pussent (Freud. 13. 26); M. 28 n'epuissait statt n'epousait (Freud. 19 . 16); M. 31 imiter statt inciter (Freud. 22. 3); M. 31 par la sorte statt pai la suite (Freud. 22. 18); M. 32 san(c)tiere statt sanctuaire (Freud. 22. 35); M. 34 suivie statt suivre (Freud. 24 . 22). Die häufigen Verwechslungen von s mit f meist am Anfang der Wörter [z. B. M. 19 par la table statt sur la t. (Freud. 20. 14); M. 33 fort statt sort (Freud. 24. 4)] betone ich nicht, weil das aus dem damaligen Druck ebenfalls erklärlich wäre. Die angeführten Beispiele zeigen zur Evidenz, daß wir es mit Lesefehlern zu tun haben, welche bei dem deutlichen Amsterdamer Druck von 1719 unerklärlich wären.

Aber M weist noch eine zweite Kategorie von Fehlern auf, welche ganz offenbar Hörfehler sind, also ein Diktat voraussetzen, dem zu folgen der Schreiber von M nach allem, was er sonst von sich an den Tag legt, gänzlich unfähig war. Es bleibt demnach nur die Annahme übrig, daß diese Fehler sich schon in der Vorlage von M vorfanden und daß diese Vorlage nach einem Diktat angefertigt wurde. Solche Hörfehler sind: M 2 si s'étoient statt s'ils étoient (Freud. 1. 16); M 8 il eprouva statt il l'eprouva (Freud. 4. 34); M 9 ensemble statt en semble (Freud. 5. 21); M 11 ils se firent statt le firent (Freud. 7. 7); M 13 crimaces statt grimaces (Freud. 8. 1); M 16 aussi eux statt a. ceux (Freud. 10. 19); M 17 vient au bout statt vint à bout (Freud. 11. 4); M 18 d'autres statt d'Autheurs (Freud. 12. 10); M 18 fit statt fut (Freud. 12. 16) und umgekehrt; M 19 fussent statt fissent (Freud. 12. 31); M 26 j'achette statt s'achette (Freud. 17. 26); M 29 si fit statt s'il f. (Freud. 20. 3); M 30 ce qui statt ce qu'il (Freud. 20. 36); auf die damalige Aussprache sind offenbar auch Fehler zurückzuführen wie des charmes toutes particulieres M 33 statt particuliers (Freud.

23. 25), ses jours ont ete courtes M 33 statt courts (Freud. 23. 26), d'une malhereuse choix M 33 statt d'un malheureux choix (Freud. 24. 5), pleine M 2 statt pleins (Freud. 1. 16) usw.

Die übrigen recht zahlreichen Fehler der Handschrift, die Auslassungen ganzer Zeilen u. a. m. werden uns nicht länger aufhalten. Für uns wäre es nur noch von Interesse zu beweisen, daß auch die Vorlage von M ein Diktat nach einem Manuskript war und nicht nach dem Druck Le Viers von 1719 sei. Den Beweis könnte man nur dann erbringen, wenn M einige charakteristische Lesarten enthielte, welche auch sonst beglaubigt sind, aber nicht in H stehen; aber diesen Beweis kann man meines Erachtens nicht führen.

Bis jetzt haben uns also die Mss. über die gedruckten Texte nicht hinausgeführt; das Gleiche gilt von den beiden Haager Handschriften. Anders steht es aber mit der Wiener, den beiden Dresdenern und den beiden Pariser Handschriften. Hier hat eine kritische Ausgabe einzusetzen.

Schon beim Studium des „Lucasschen" Textes, welchen Boulainvilliers (der Name scheint richtiger so geschrieben als Boullainvilliers) aus einer Handschrift herübergenommen und in die Köhlersche Biographie eingewoben hatte, kam ich zur Einsicht, daß Boulainvilliers' Manuskript einen besseren Text geboten haben mußte, als N oder H. Den Wortlaut kann man allerdings nicht überall in der ursprünglichen Form herstellen, weil Boulainvilliers den ihm vorliegenden Text öfters willkürlich beschnitt oder änderte. Indessen war die Aussicht vorhanden, daß man durch Vergleich mit etwa noch vorhandenen Handschriften derselben Rezension viele Lesarten Boulainvilliers', welche von N und H abweichen, als echt erweisen könnte. Diese Vermutung hat mich nicht getäuscht. Vielleicht hätte ich aber noch lange umsonst gesucht, wenn mich nicht eine briefliche Mitteilung des gelehrten Despinozaforschers W. Meijer im Haag angeregt hätte, allerdings zunächst zu einem andern Zweck, den Kodex der Wiener Hof- und Staatsbibliothek 10334 genau einzusehen.

Der Erfolg war ein überraschender. Die Behauptung Professor Freudenthals, diese Handschrift sei gleich den beiden Dresdenern C 395 und C 395[a], nur eine Abschrift von N und vermehre die

Fehler dieser Ausgabe durch willkürliche Zusätze, Lücken und Änderungen (S. 241), erkannte ich alsbald als hinfällig. Jetzt wurde auch der Text Boulainvilliers', der Dresdener Handschriften und der Nouvelles littéraires ins richtige Licht gestellt. Der Wiener Kodex (W) stimmt ja allerdings öfter mit N als mit H überein, seine abweichenden Lesarten sind aber nichts weniger als willkürliche Änderungen; sie stehen vielmehr manchmal in Einklang mit besseren Varianten von H und von den Dresdener Handschriften, an sehr vielen Stellen sind sie aber gleichlautend mit dem Wortlaut im Text Boulainvilliers', auf dessen alte Vorlage sie demnach zurückgehen. Eine sehr große Zahl der Lesarten, in denen W von den Drucken abweicht, ergaben sich auf den ersten Blick als die ursprünglicheren. Jetzt war die Sache klar. Die Dresdener Handschriften (D und D^a) nehmen eine Mittelstellung ein zwischen der Vorlage Boulainvilliers' resp. der Wiener Handschrift und der in N vorliegenden Rezension. Sie stehen allerdings N viel näher als W, sind aber in keinem Falle von N abgeschrieben, da sie manchmal Lesarten aufweisen, welche in H und W gut bezeugt sind.

Schon aus diesem Tatbestand ergibt sich ohne weiteres, daß eine besondere Bevorzugung von N mit alleiniger Heranziehung von H unbegründet ist; läßt man nämlich die offenbaren von Freudenthal nachgewiesenen Einschiebsel von H außer acht, so kommt H N sehr nahe und beide stellen eine höchst einseitige Textrezension dar. Die Dresdener Handschriften weisen durch einige ihrer mit H und W verwandten Lesarten auf eine weniger einseitige, alte Vorlage hin; W tritt aber in den Vordergrund. Es liegt nicht der mindeste Grund vor, in der Rezension, welche N zugrunde liegt, den ursprünglicheren Text zu suchen.

Nach diesen allgemeinen Erörterungen wollen wir zu Einzelheiten übergehen.

Untersuchen wir zunächst die beiden Dresdener Handschriften C 395 u. C 395^a (D u. D^a). Sie scheinen mir von derselben Hand geschrieben zu sein, D^a fast kalligraphisch, D halb kurrent, aber sehr deutlich. Um die gleiche Hand zu erkennen, vergleiche man vor allen die Titelblätter der »Vie« und des „Esprit", sowie das Wort »Fin« am Schluß des ganzen Buches. Hier drängt sich die

volle Ähnlichkeit des Schriftzuges unwiderstehlich auf. Ferner liest man auf dem Titelblatt des Esprit in beiden Handschriften die bekannten Verse, welche schon vorn das erste Blatt zieren: Si faute d'un pinceau fidèle etc. Unter dieser Reimerei steht die abgeschmackte Schmeichelei: Ces Paroles sont Esprit et Vie. Um diese Worte schlang nun der Kopist in beiden Handschriften den gleichen Schnörkel, welcher in seiner Eigenart unmöglich das Werk zufälliger Übereinstimmung sein kann. Wenn er nicht dieselbe Hand beweist, so zwingt er uns jedenfalls, dieselbe Vorlage für beide Manuskripte anzunehmen. Diese weitere Notwendigkeit drängt sich auch aus anderen Gründen auf. Bevor wir aber dieses beweisen, müssen wir noch einen möglichen Fall ausschließen. Ist nicht etwa die eine Handschrift von der anderen abgeschrieben? D kann jedenfalls unmöglich von D^a kopiert sein. Das ergibt sich alsbald daraus, daß in D^a gleich auf der ersten Seite nach der Préface die Worte »il ne peut souffrir qu'on les louë« (Freud. 3. 4 u. 5) ausgefallen sind, während sie in D stehen. Aber auch D^a ist keine Abschrift von D. Ist sie doch einerseits weit schöner geschrieben als D, anderseits aber bedeutend weniger korrekt; D^a enthält Fehler, welche nur so zu erklären sind, daß die Vorlage (D^o) schwer leserlich war, — was bei D gar nicht der Fall ist; daraus folgt dann allerdings der weitere Umstand, daß D^a zuerst abgeschrieben wurde, D erst an zweiter Stelle, wobei dann der Kopist einige Worte richtig las, die er bei seiner ersten Arbeit nicht entziffert hatte. Im folgenden beweise ich alle diese Annahmen: Wir werden zunächst zeigen, daß D^a aus einer schwer leserlichen Vorlage D^o, also jedenfalls nicht aus D abgeschrieben ward. Die Zitate der Schrift des Lucas gebe ich wie bisher nach Freudenthal. Während D (Freud. 10. 27) ganz deutlich tout troublés schreibt, hat D^a sont troubléz: D^a schreibt (Freud. 4. 21) statt témérairement, meme vainement: D hat das Richtige so deutlich geschrieben wie nur möglich. Ferner steht (Freud. 6. 13) in D^a que fleurée statt qu'effleurée, was doch in D klar zu lesen ist. D schreibt in vorzüglich leserlicher Schrift (Freud. 4. 29) murir, D^a das sinnlose ouvrir. In der Vorlage muß »m« am Anfang der Wörter hier und da schwer zu lesen gewesen sein; so finden wir denn auch in D^a (Freud. 5. 35) statt miroir

(was in D aufs deutlichste zu lesen ist) cuivoir. Einen weiteren Beleg für die undeutliche Schrift der Vorlage bietet uns die Lesart von D^a penetrant statt penchant (Freud. 16. 12); D schreibt das Richtige vollkommen deutlich. An dieser Stelle hat eine zweite Hand in D^a penchant darüber geschrieben; solche Verbesserungen finden sich auch sonst, aber nur an wenigen Stellen. Andere Fehler des Kodex D^a, welche aus den Schwierigkeiten bei Entzifferung der Vorlage zu fließen scheinen, habe ich nicht angeführt, weil sie sich leicht als Schreibfehler erklären lassen. So steht in D^a (Freud. 5. 19) statt vois crois; hier ist zu beachten daß in der Zeile darüber das Wort croire vorkommt; ein zweites Mal (Freud. 19. 22) corupissant an Stelle von croupissant; so liest man auch in D^a (Freud. 24. 17) qui ses Ecrits statt que, und (Freud. 8. 8) de Dieu, statt du D. Bei der zweiten Abschrift D seiner Vorlage D^c hat der Kopist jene schwierige Stellen richtig entziffert. Dennoch finden wir dreimal in D und D^a Lesarten, welche auf falscher Lesung zu beruhen scheinen, und durch ihre auffallende Eigentümlichkeit einen Beweis liefern, daß beide die gleiche Vorlage benutzten. Sowohl D und D^a schreiben nämlich (Freud. 12. 2) frule statt foule; beide haben (Freud. 21. 4) le fin de la fine Philosophie, statt saine Philos.; endlich liest man in D und D^a ganz deutlich rougés statt rongés (Freud. 7. 10). Der zweite Fehler kann sich leicht schon in der Vorlage gefunden haben; desgleichen auch ein sonderbarer Fehler in D und D^a, d'etrangers efforts (Freud. 19. 31) statt d'etranges. Der Schreiber von D^a ist nach allem, was wir bisher über ihn erfahren haben, nicht der Mann, der selbständig einen weniger ansprechenden Ausdruck ändert. Wenn wir demnach in D^a die offenbar richtige Lesart finden, in D an der entsprechenden Stelle die fehlerhafte, haben wir einen neuen Grund für die Behauptung, daß D^a nicht direkt von D kopiert ist. Solche Fälle liegen vor. D^a bietet (Freud. 4. 22) ganz richtig à lire l'Ecriture, D de l'Ecriture; de gens superstitieux steht in D^a (Freud. 7. 23), in D verkehrt des gens sup.; umgekehrt hat D^a richtig des mieux pourveue (Freud. 17. 19 u. 20), D schreibt de mieux pourveüe; à les sortes steht durch ein Versehen bei D (Freud. 20. 34); D^a bietet das richtige à ces sortes; in D^a steht richtig imposent (Freud. 22. 5), während D den Singular impose hat.

Um alle unseren Annahmen entgegenstehenden Möglichkeiten zu berücksichtigen, muß man noch nachweisen, daß sich in D^a an keiner Stelle Abweichungen von D finden, welche bei einer gemeinsamen Vorlage kaum oder nur schwer erklärlich wären. Außer den Verschiedenheiten, welche bisher aufgezählt wurden, finden sich aber nur noch wenige, und keine von ihnen bietet größere Schwierigkeiten. In D^a steht (Freud. 11. 5) Et voyés, in D^a Et voicy; es scheint eine Flüchtigkeit vonseiten D^a vorzuliegen. D^a schreibt (Freud. 16. 8) avoit fait de commerce statt des richtigen avoit fait Commerce; dieses de wird nur zufällig der Feder entschlüpft sein. In einem Satz (Freud. 19. 12—15) setzt D^a stets vous statt nous, aber so mechanisch, daß das Zeitwort n'avions in der ersten Person der Mehrzahl belassen wird. Die zweite Hand, welche, wie gesagt, den Kodex an einigen Stellen verbessert hat, änderte avions in aviez: ein Beweis, daß die Änderung als Konjektur auftritt, und keine handschriftliche Grundlage hat. Der Kodex D schreibt an erster Stelle auch vous — ein Zeichen, daß auch dieses Wort zu den in der Vorlage undeutlich geschriebenen gehörte; — vor dem Verbum n'avions besann sich aber der Kopist und setzte das richtige nous, welches er denn auch in den beiden folgenden Fällen beibehielt; statt ils tachoient, schreibt D^a durch eine eben vorhergehende Form verleitet, il tachoit. Freud. 11. 34 hat D^a de plus incommodes statt des plus inc. Das wird so ziemlich alles sein, was eine Erwähnung verdient.

In der Rechtschreibung weichen die zwei Handschriften allerdings nicht unbedeutend voneinander ab, hier liegt aber die Willkür des Abschreibers und wohl auch der Vorlage klar zu Tage. D^a schreibt emploi, D employ. In D^a liest man abime, in D abyme: D^a schreibt moien (Freud. 3. 28), aber moyens (Freud. 9. 12), D hat stets moyen(s). D_a schreibt encor und encore, D encore, D^a schreibt Egipte aber zweimal Egyptiens, in D steht in allen drei Fällen ein einfaches i; in D^a steht Phisique, D Physique; beide willkürlich Synagogue und Sinagogue. z. B. D^a (Freud. 6. 30) Sinag., ebenso (Freud. 7. 9 u. 8. 6); an den drei Stellen schreibt D das Wort mit y; umgekehrt hat D ein einfaches i (Freud. 9. 26; 10. 9; 11. 3) an allen drei Stellen schreibt D^a ein y; D^a schreibt retraitte, D

retraite; D^a difficultez, retournéz; D hat an den betreffenden Stellen ein s am Schluß; aber auch D^a schreibt sonst meistens die Partizipien im Plural mit einem Schluß-s. Einmal schreibt D^a ches elle, D chez, D^a succez, D succes, usw.

Nach alledem scheinen unsere oben aufgestellten Sätze genügend gestützt: D und D^a rühren von derselben Hand her, sie gehen auf dieselbe Vorlage zurück und zwar wurde D erst nach D^a geschrieben. Dieselbe Gründe beweisen natürlich durchschlagend, daß keine der zwei Dresdener Handschriften eine Abschrift vom Drucke N darstellt, wie Prof. Freudenthal annahm.

Hier mag noch die Frage eingeschoben werden, ob der zweite Teil der beiden Dresdener Handschriften, welcher den Esprit de Monsieur de Spinosa enthält, unsere Ansicht über das Verhältnis der beiden Kodizes zueinander bestätigt.

In beiden Manuskripten ist diese Fortsetzung von derselben Hand und in derselben Schrift geschrieben wie der erste Teil, welcher das Leben enthält. Der Kodex D^a wurde nachträglich von einer zweiten Hand verbessert und zwar nach einem andern (handschriftlichen?) Exemplar (X) des Esprit. Mit Ausnahme einer Stelle sind die wichtigeren dieser Fehler auch im Kodex D vorhanden. Und jene eine Stelle, welche in D richtig geschrieben ist, scheint denn auch in D^a schon von der ersten Hand verbessert zu sein. Die längste Verbesserung stützt sich auf eine offenbar interpolierte Stelle jenes zweiten Exemplars (X). Die übrigen Korrekturen beziehen sich auf Texte, welche durch Auslassungen mitten im Satz ganz sinnlos und entstellt sind. Die Übereinstimmung von D und D^a in Bezug auf so evidente, so eigenartige und so bedeutende Fehler ist ein sicherer Beweis, daß beide Kodizes auf ein und dieselbe Quelle zurückgehen. Ob es aber unmöglich ist anzunehmen, daß D^a von D abgeschrieben wurde (das Umgekehrte scheint unmöglich), wage ich für diesen zweiten Teil nicht zu behaupten.

Wir müssen jetzt das Verhältnis von D und D^a resp. D^o zu N und H, den beiden Drucken, auf welche sich Freudenthals Ausgabe stützt, genauer prüfen. Zunächst zwei kleine Bemerkungen: Am Schluß der Préface steht „cette copie“ statt une copie, sonst

stimmt diese Vorrede mit N überein; die Aufschrift in unsern beiden Handschriften lautet: La Vie de Monsieur de Spinosa. Sie unterscheidet sich also von der in N und in H.

Nun gilt es, da eine größere Verwandtschaft unserer zwei Texte mit N als mit H auf den ersten Blick einleuchtet, vor allem jene Stellen hervorzuheben, welche mit H gegen N übereinstimmen. Beide Handschriften (D und D^a zusammen bezeichne ich als D^2) schreiben durchgehends mit H und W Monsieur de Spinosa, oder Monsieur Spinosa, während in N nur Spinosa steht. Ferner haben D und D^a (Freud. 3. 27) mit H die richtige Lesart: Juif de Religion, et Portugais de Nation. Freud. 11. 5 hat nach H den Satz: Voici comment il s'y prit. Dieser Satz fehlt in N, findet sich aber in D (und W). Et voicy etc., und in D^a Et voyés etc. Freud. 12. 13 hat N de la grandeur de son Esprit; de la grandeur fehlt in H und in unseren beiden Handschriften. In N steht Freud. 13. 22 tarderent, während H und D^2 (u. W) mirent schreiben. Ebenso schreiben D^2 in Übereinstimmung mit H und W toutes nos delices (Freud. 14. 10); N hat hier tant de bruit. Im Gegensatz zu N, welches (Freud. 15. 9) donnent drückt, schreiben D^2 mit W und H donnoient. Im Abschnitt über die geplante Zusammenkunft Spinozas mit Condé (Freud. 16. 16 ff.) finden wir in D^2 und W den Ausdruck »M. le Prince«; so druckt auch H, während in N »Monsieur« fehlt. Sehr interessant ist es, daß der Satz Freud. 16. 32—34 encore-mêmes, welcher sowohl in N als in W gelesen wird, aber in H fehlt, auch in den beiden Dresdener Handschriften ausgefallen ist. Diese Tatsache verwickelt die Frage nach dem Archetypus ungemein.

Freud. 19. 2 wird de Witt in N son Bienfaiteur genannt; in H steht statt dessen: leur Père commun; auch D^2 und W haben diese Lesart. Wenige Zeilen später (Freud. 19. 5 u. 6) ist in N ein ganzes Satzstück ausgefallen, welches in W, H und D^2 zu lesen ist: dagegen steht unmittelbar darauf in N par là privé (Freud. 19. 6); in H und D^2 fehlt par là: Freud. 19. 15 hat H und D^2 de nous-mêmes; de fehlt in N. H druckt (Freud. 19. 33) de l'Homme; so steht auch in D^2, während N und W des Hommes hat. Auch die Zeitform ressouvenoit (Freud. 20. 19) stimmt mit H überein gegen ressouvint von N; ebenso liest man (Freud. 20. 21) in D^2

nicht trouva, wie in N, sondern trouvant mit W und H. Der offenbare Druckfehler von N (Freud. 21. 2) tout de monde statt tant de monde steht nicht nicht in D^2. Mit W und H gegen N stimmt auch die Lesart (Freud. 21. 24) au sentiment de Mr de Spinosa; so hat auch (Freud. 21. 30) D^2 mit H selon statt suivant; (Freud. 22. 23) Puissances statt Grands, wie N bietet; in Übereinstimmung mit H gegen N steht auch D^2 si jamais (Freud. 22. 30). Das y, welches in N (Freud. 24. 13) fehlt, steht in D^2.

Aus alledem ergibt sich wieder mit Evidenz, daß weder D noch D^a von N abgeschrieben sind; sie gehen auf eine Vorlage zurück, welche einen ursprünglicheren Text bot als die Vorlage von N.

Außer den bisher angeführten Lesarten der Dresdener Handschriften stoßen wir auf eine Reihe anderer, welche weder in N noch in H zu lesen sind, aber offenbar Anspruch auf Beachtung haben.

Die Lesarten stimmen alle, mit Ausnahme von dreien, mit dem Wiener Manuskript überein. Führen wir zunächst jene drei an, zwei davon sind nicht ohne Interesse. Freud. 12. 13—15 druckt nach N und H: . . . »qu'il y a assurément peu de personnes qui aient pénétré si avant (cf. Lesarten bei Freud.) que lui dans les matières qu'il a traitées«; in D und D^a steht que lui am Schluß des Satzes. Freud. 21. 16 lesen wir mit N und H »que consiste«, W hat statt que »en quoy«; D^2 schreibt: que c'est en celà que consiste. Endlich liest man in D^2 (Freud. 22. 24) en chicanant; während N, H und W en le chicanant bieten. Diese drei Abweichungen werden am einfachsten auf willkürliche Änderungen resp. Fehler in D^0 zurückgeführt.

Bevor wir nun jene Lesarten von D^2 zur Besprechung bringen, welche gegen N und H mit dem Wiener Text übereinstimmen, müssen wir zunächst den Wert der Wiener Handschrift näher zu bestimmen suchen.

W enthält ebenfalls außer der Vie den Esprit de Mr. de Spinosa. Beide Teile sind gesondert paginiert (Vie: p. 1—50, L'esprit: p. 1—100); sie sind von derselben Hand, sehr schön und überaus sorgfältig geschrieben. Daß die Handschrift nicht von N abgeschrieben

ist, ergibt sich auf den ersten Blick: sie gehört sogar zu einer ganz anderen Familie von Texten. Für das Alter ihrer Vorlage spricht zunächst schon der Umstand, daß sie die kleine préface, in welcher sonst als mutmaßlicher Verfasser der verstorbene Lukas bezeichnet wird, nicht enthält. Die Handschrift stammt ferner aus der Bibliothek des Baron Hohendorf; nun starb aber dieser bekannte Sammler seltener Manuskripte schon im Jahre 1719.

Aber vor allem gibt eine überaus wichtige Lesart in W, die wir gleich auch in den Pariser Mss. finden werden, einen deutlichen Fingerzeig für das Alter der in W vorliegenden Textrezension.

Schon Meinsma hatte (Archiv für Gesch. der Philos. IX [1896] S. 217 f. und Spinoza en zijn Kring blz XVIII) aus jener Stelle, welche das Bedauern ausspricht, daß Despinoza das Ende jener Kriege, in denen die Generalstaaten ihre halb verlorene Herrschaft wieder gewannen, nicht erlebt habe, den Schluß gezogen, Lukas habe seine Biographie zwischen 1678 und 1688 abgefaßt. Unser Manuskript ergänzt diese Ansicht in überraschender Weise. Es schreibt nicht mit den andern Texten (Freud. 24. 2f.) »Car quoiqu'il n'ait pas été assez heureux pour voir [N: . . . pas eû le bonheur de . . .; D^2 n'ait pas eu le bien de . . .] la fin des dernières Guerres [D: derrieres], où Messieurs les États Généraux reprirent le Gouvernement de leur Empire à demi perdu«, sondern (p. 48): »Car quoiqu'il n'ait pas eu le bien de voir la fin des dernieres guerres, ou Messieurs les Etats reprennent le gouvernement de leur Empire à demy perdu«. Diese Lesart beweist, daß die Schrift kurz nach dem Friedensschluß von Nymwegen vom 10. August 1678 beendigt wurde. Ludwig XIV. ratifizierte den Frieden am 22. August. Die Generalstaaten vereinbarten aber erst einiges mit ihrem spanischen Bundesgenossen, der dann am 17. September mit Frankreich abschloß. Vor Ende Oktober hatten die Holländer den größten Teil ihrer Truppen schon entlassen. Die Ratifikationen des Friedens zwischen Frankreich und Spanien fanden aber erst am 15. Dezember statt; der Friede mit dem Kaiser kam am 5. Februar 1679 in Nymwegen zustande. So ist es denn ziemlich sicher, daß »Lucas« seine Biographie nach dem Monat

August des Jahres 1678, und zwar wahrscheinlich im Laufe des Oktobers abschloß.

Bei dieser einzigartigen Stellung des Wiener Ms. in der Textüberlieferung der Lukasschen Biographie war es, wie man sieht, von der größten Wichtigkeit, ein weiteres Exemplar dieser Rezension, also entweder die Handschrift Boulainvillers' oder doch einen verwandten Text zu entdecken.

Einige Zeit gab ich mich der Hoffnung hin, in der einen Göttinger Handschrift (hist. liter. 43; G^a) Spuren der Benutzung der Handschrift Boulainvilliers' resp. des Wiener Ms. zu finden. Diese kalligraphische Handschrift, die auch Paulus vorgelegen hatte, und aus welcher er einzelne Stellen unter den Text der Spinozabiographie (Ed. Boulainvilliers) setzte, ist nämlich keineswegs, wie Freudenthal annimmt, eine Abschrift des Druckes H; sie ist vielmehr eine nach mehreren Textrezensionen angefertigte Arbeit und enthält auch über 40 Stellen, auf die ich zur Zeit, da ich sie verglich, nur im Wiener Ms. und im gedruckten Text Boulainvilliers' gestoßen war. Allerdings waren diese Stücke vom ursprünglichen Verfasser jener Göttinger Textrezensionen nur zum geringsten Teil nach kritischen Gesichtspunkten, sondern vielfach recht willkürlich hier und dort ausgelesen worden: es zeigt sich dies am besten bei einigen Stellen, welche aus dem Hallenser Ms. in G^a übergegangen waren; gerade einige sinnwidrige Änderungen von H1 fanden den Beifall von G^a. Aber es wäre doch nicht wenig gewonnen worden, wenn man einen weiteren Zeugen für die Textrezension des Ms. Boulainvilliers' gefunden hätte. Leider erwies sich meine Hoffnung als fruchtlos. G^a hatte nur den Druck Boullainvilliers' benutzt, so unwahrscheinlich dies auch klingen mag, da ja bekanntlich erst Paulus aus Boulainvilliers' Kompilation den des „Lucas" herausgeschält und zusammengestellt hatte. Der Beweis ist indes höchst einfach. Boulainvilliers hatte an einigen Stellen allzu schroffe oder apologetisch gefärbte Ausdrücke seines Ms. abgeschwächt. Eines der auffallendsten Stücke ist folgendes: Lucas schreibt (Freud. 8. 26) über Morteira: »Il se trompa [pourtant] dans ses conjectures; car la suite fit voir que s'il étoit bien informé de la beauté de son Esprit, il ne l'étoit pa de sa force.« Nach force

fügt nun Boulainvilliers hinzu: »ou plutôt de son obstination«. Diese offenbare Glosse findet sich nun auch in G^a und beweist allein schon, daß der Druck als Vorlage gedient hatte.

In einem andern Artikel hoffe ich auf das Göttinger Ms. zurückkommen zu können. Für unsern jetzigen Zweck erweist es sich als wenig brauchbar.

Es war aber doch noch eine Aussicht vorhanden, ein zweites Exemplar der Wiener Textrezension zu entdecken. In der Bibliothèque de l'Arsenal zu Paris befinden sich zwei Handschriften der »Vie« 2235 und 2236 (A u. A^1), welche noch nicht ausgenutzt waren. Kaum hatte mir Herr E. Griselle auf einige meiner Fragen über den Charakter der Mss. eine Antwort zukommen lassen, als ich erkannte, daß auch hier die älteste Textrezension, der Text Boulainvilliers', vorliege. Die trefflichen Kollationen, welche die Herrn Griselle und Dargent in selbstlosester Weise persönlich besorgten und mir zusandten, brachten volle Gewißheit. Es war nun kein Zweifel mehr möglich, der ursprüngliche Text der Lucasschen Biographie war gefunden.

Kodex 2235 (gr. 4; 15 u. 258 p. + Fol. A; 335 auf 228 mm) mit dem Titel »La métaphysique et l'ethique de Spinosa, son esprit et sa vie« stammt aus der Bibliothek des Herrn Paulmy und enthält auf dem Blatt A verso folgende Bemerkung: »Ce manuscrit est sûrement curieux et pretieux. J'ai lieu de croire qu'il est de M. de Boulainvilliers parcequ'il me vient de mon père qui avait eu de grandes relations avec luy et que celui-ci possédait la plupart de ses manuscrits.« Die »métaphysique et éthique de Spinosa« ist nichts anderes als die bekannte im Jahre 1731 im Werke »Réfutation des erreurs de Benoît de Spinosa par M. de Fénélon, Archevêque de Cambray, par le P. Lami Bénédictin et par M. le Comte de Boullainvilliers (sic) etc. — gedruckte Abhandlung Boulainvilliers' unter dem Titel »Réfutation de Boullainvilliers« p. 1—320; (eigens paginiert: denn voraus geht schon die »Vie« p. 1—150 und eine Préface p. 151—158). Diese Abhandlung findet sich öfters handschriftlich unter dem Titel: Essay de métaphysique selon les principes de B. de Spinosa; so z. B. in der Hamburger Stadtbibliothek (Cod. Phil. 333; vgl. Grunwald im Archiv für Gesch. der Philos. IX

[N. F. II 1896] S. 165 ff.). Unter diesem Titel steht sie denn auch in unseren beiden Mss. nach der »Vie«, nur liest man hier: dans les principes.

Der Kodex 2236 (4°, 403 p.; 275 auf 190 mm). Auf Blatt 1 steht auch hier der allgemeine Titel »La métaphysique et l'éthique de Spinosa, son esprit et sa vie«. Den Essay de métaphysique begleitet die wichtige Bemerkung, »composé sur l'original de l'autheur au mois d'aoust 1712«. Im Katalog der Mss. der Arsenal-Bibliothek liest man (II. 452) »Essay de métaphysique etc., composé par M. L. C. D. C. D. B. (= Mr. le Comte de Citrye de Boulainvilliers) et copié sur l'original de l'autheur au mois d'août 1712«. (Gütige Mitteilung von H. Dargent.)

Beide Handschriften verraten die Ursprünglichkeit ihrer Textrezension auch dadurch, daß sie, gleich dem Wiener Kodex, weder die préface noch das avertissement enthalten. Sie stehen sogar dem Original näher als W, da sie auch nicht jene wenigen Anmerkungen aufweisen, die man bereits in W findet.

Schwieriger ist es aber, das Verhältnis der drei Handschriften zueinander und zum Original festzustellen. Sicher ist, daß W nicht direkt aus A oder A^1 floß: auch ist A als das ältere Ms. von A^1 unabhängig. A^1 scheint erst um die Mitte des 18. Jahrhunderts von einem alten Ms. abgeschrieben zu sein, und ist im ganzen korrekter als A, so daß es seine Quelle nicht in A haben kann.

Einige Fehler, welche sich in A und A^1, aber nicht in W finden, weisen auf einen gemeinsamen Archetyp von A und A^1 hin. War dieser Archetyp das Original selbst? Ich halte das für ausgeschlossen angesichts einer so rätselhaften Lesart wie (Freud. 5. 25 und 26) »que Dieu soit un corps créé« (!) [A und A^1]: auch der Fehler »les condamner« statt »le condamner« (Freud. 21. 10), der in A und A^1 steht, kann doch unmöglich im Original seinen Ursprung haben. Wenn A und A^1 (Freud. 4. 29) lesen qu'il laissa ses pensées, statt laissa meurir ses pensées, wie z. B. W und spätere haben, so mag allerdings der Infinitiv schon im Original ausgefallen sein. Die wenigen anderen Fehler, welche A und A^1 gemeinsam sind, konnten leicht auch zwei verschiedenen Schreibern zufällig entfallen.

Was endlich die Abweichungen betrifft, welche zwischen A und A^1 bestehen, so sprechen sie nicht durchschlagend gegen die Möglichkeit eines gemeinsamen Archetyps, wenn ich auch weit geneigter bin anzunehmen, daß A und A^1 von zwei verschiedenen Handschriften abgeschrieben sind, welche einem und demselben Archetyp entstammen. In diesem fanden sich jene zwei sonderbaren Lesarten, die ich oben erwähnt habe (Freud. 5. 25 und 26 und 21. 10). Jener Archetyp kann ganz wohl aus dem Original direkt geflossen sein. Das Wort créé mag der Schreiber als kritisierende Glosse über die Zeile geschrieben haben, indem er sagen wollte: Soll denn Gottes Körper ihm später anerschaffen worden sein? Les statt le (21. 10) wird der Feder entschlüpft sein, weil der unaufmerksame Kopist durch die vorhergehenden Plurale »Prophetes-ils« leicht getäuscht werden konnte.

Die Wiener Handschrift (W) scheint von einer trefflichen, um einige Anmerkungen vielleicht vom ersten Verfasser selbst bereicherten Abschrift des Originals zu stammen. Diese Annahme erklärt vollauf die geringen Abweichungen von A oder A^1, wo diese Mss. den ursprünglichen Text zu bieten scheinen.

Noch eine Schwierigkeit muß hier gelöst werden. Sowohl W als A und A^1 bieten an einer Stelle (Freud. 16. 7) eine Lesart, welche allem Anschein nach unmöglich im Original gestanden haben kann. Fand aber dieser Fehler erst in einer Abschrift seinen Eingang, so droht die Geschichte der Überlieferung weit verwickelter zu werden. Man müßte dann, wie es scheinen möchte, zunächst einen vom Original geflossenen Archetyp annehmen, welcher den Fehler zuerst enthielt, und könnte die Zweigmanuskripte, welchen einerseits A und A^1 und anderseits W entstammt, erst von jenem Archetyp ausgehen lassen.

Die Stelle findet sich bei Freud. 16. 5ff und lautet: „Et c'est sur quoi étoit fondé le meilleur de sa subsistance, n'ayant hérité de son Père que quelques Affaires embrouillées. Ou plutôt ceux des Juifs avec lesquels ce bon homme avoit fait Commerce, jugeant que son Fils n'étoit pas d'humeur de démêler leurs fourbes, l'embarassèrent de telle maniére, qu'il aima mieux leur abandonner tout, que de sacrifier son repos à une espérance incertaine". Sowohl W

als auch A und A^1 verbinden embrouillées mit dem Folgenden und schreiben statt ceux des Juifs celles (A^1 celle?) des Juifs. Nun kann man auch so einen erträglichen Sinn herausbringen, wenn man celles zum Subjekt von embarassèrent macht und zu jugeant den Vater Despinozas als Subjekt ergänzt; celles darf dann natürlich nicht als zweites Objekt zu embrouillées gefaßt werden. Immerhin bleibt es aber wahrscheinlicher, daß der ursprüngliche Verfasser ceux schreiben wollte, aber entweder undeutlich schrieb, indem er die beiden Striche des u zu hoch hinaufzog und das x einem e ähnlich formte, oder aber sich verschrieb und wirklich celle schrieb, woraus man später ein celles machte, um irgend einen Sinn zu erhalten. So läßt sich allenfalls der kompliziertere Stammbaum, den wir oben andeuteten, umgehen.

Nunmehr können wir auf die zwei Dresdener Mss. zurückkommen. Sie stellen, wie wir gesehen haben und wie aus unserem Lesartenverzeichnis noch klarer hervorgehen wird, eine Textrezension dar, welche den Übergang bildet vom Original zu den Drucken. Die große Masse der ursprünglichen Lesarten findet sich in ihnen freilich nicht mehr. Die Tatsache, daß Lucas, wie mir Herr W. Meijer gütigst mitteilt, bereits im Jahr 1697 im Haag gestorben ist, verbunden mit der Notiz der Préface in D^2 über den „verstorbenen“ Lucas als mutmaßlichen Verfasser der »Vie« schließt die Annahme aus, daß Lucas selbst eine »zweite Auflage« seines ursprünglichen Textes hergestellt habe, und daß diese Auflage in D^2 vorliege. Der Text von D^2 resp. von D^0 beruht vielmehr allem Anschein nach auf der Überarbeitung des Originals durch einen Interessenten, vielleicht einen Freund des Verfassers. Es ist klar, daß sowohl in D^2 als auch in den Drucken manche Lesart an sich besser ist; aber eben darin zeigt sich die Hand des Überarbeiters, welcher am Stil und Ausdruck feilte, allerdings nicht immer mit Glück und recht häufig ohne daß ein wirkliches Bedürfnis vorlag.

Einen Übergang von D^2 zu H und N zu finden, ist schwer; wie die Forschungen jetzt liegen, ist die Frage nicht glatt zu lösen. Man wird annehmen dürfen, daß aus der Textrezension, welche D^2 zugrunde liegt, zunächst eine nochmals überarbeitete Abschrift hervorging, aus der manches alte Gut verschwand. Diese Abschrift

trieb wieder einen doppelten Ast; der eine behielt eine größere Zahl ursprünglicher Lesarten, wurde aber durch einige Zusätze vermehrt (Grundschrift für H); der zweite opferte mehrere gute Lesarten, blieb aber frei von Interpolationen (Grundschrift von N). Nunmehr wäre es von Bedeutung, wenn man jene Textrezension fände, welche den Übergang von D^2 zum Archetyp von N und H bildet; dann wäre die Kette geschlossen.

Stellen wir alle diese Ergebnisse zusammen, so kommen wir zu folgenden Schlüssen: Die kritische Ausgabe der von »Lucas« in der zweiten Hälfte des Jahres 1678 verfaßten »Vie de feu Mr. de Spinosa« muß in erster Linie auf den drei Mss. A, A^1 und W fußen. Versagen diese Handschriften an einer Stelle, so hat man zu D^2 zu greifen. Wenn D oder D^a mit W, A, A^1 übereinstimmen, so haben wir einen neuen Zeugen für den ursprünglichen Text. Boulainvilliers' Druck bestätigt wenigstens vielfach die bereits gesicherten Lesarten. Auf N und H darf man erst zurückgehen, wenn A, A^1, W und D^2 nichts brauchbares bieten. Man muß sich aber natürlich hüten, die besseren Lesarten für die ursprünglicheren zu halten. Wenn A, A^1, W und D^2 übereinstimmen, ist an der Echtheit einer Lesart auch dann nicht zu zweifeln, wenn sie sicher fehlerhaft ist: der Fehler fällt dann eben aufs Original zurück. Bietet W eine Lesart, welche durch A und A^1 nicht bestätigt wird, so muß man zunächst D^2 befragen; bleibt die Sache auch dann noch ungelöst, so werden innere Gründe für W oder A resp. A^1 zu entscheiden haben.

Bei dem nun folgenden Lesartenverzeichnis gebe ich alle Stellen an, welche in der Ausgabe Freudenthals zu ändern sind. Es war nicht meine Absicht, offenbare Schreibfehler von W, A, A^1 zu notieren; nur hie und da habe ich ein Kuriosum verzeichnet. Natürlich sind aber jene Lesarten aufgenommen, welche, wenn auch nicht ursprünglich, doch für W, A oder A^1 charakteristisch sind; sie wurden eingeklammert. Zu bemerken ist ferner, daß A, A^1, W, D^2 Mr. de Spinosa oder (nur selten) M. Spinosa schreiben, nicht einfach Spinosa. Die erstere Lesart ist also die ursprüngliche; ich habe die betreffenden Stellen nicht notiert.

Die ursprüngliche Orthographie herzustellen, ist unmöglich; sie

war allem Anschein nach auch im Original nicht einheitlich. In meinem Verzeichnis wandte ich jene Rechtschreibung an, welche ich aus Wahrscheinlichkeitsgründen für die ursprüngliche halte.

Hie und da stand ich meinen Kollationen skeptisch gegenüber; jedermann, welcher ähnliche Arbeiten aus Erfahrung kennt, weiß, wie leicht man sich eine Ungenauigkeit zu schulden kommen lassen kann: in solchen Fällen — es sind sehr wenige, und keiner ist von Bedeutung — fügte ich ein Fragezeichen an das Sigel des betreffenden Ms.

Sachlich wird an der Biographie kaum etwas geändert, wenn sie auch in der von uns wiederhergestellten Form ganz anders aussieht als in den beiden Drucken von 1719.

Sollte man noch andere Handschriften finden, so kann noch manches interessante Licht auf die Textgeschichte fallen: die ursprüngliche Textrezension halte ich an fast allen bemerkenswerten Stellen für abgeschlossen. Der eine oder der andere Punkt harrt allerdings noch der Erklärung; ich erwähne z. B. nur die Anmerkungen. Immerhin können unerwartete Entdeckungen die größten Überraschungen bescheren, die auch das Unwahrscheinlichste glaubhaft machen; doch auch in diesem Falle dürfte dieser Beitrag zur Textrezension als Vorarbeit nicht ganz unnütz werden.

3. 1 La Vie de feu Mr de Spinosa (A, A^1, W).
3. 6 comme on fait (A, A^1, W).
3. 7 statt mais surtout si — particulièrement si (A, A^1, W).
3. 11 lies: à quoy ils sacrifient les plus saines (A, A^1, W).
3. 14 statt de celui — de ce grand homme (A, A^1, W).
3. 18 et tranquille fehlt (A, A^1, W, D^2).
3. 27 Juif et Portugais (A^1; A fügt de nation hinzu nach Portugais; W nach Juif).
4. 5 lies: le maitre (A, A^1, W, B).
4. 10 lies: ne repondoient (A, A^1, W).
4. 11 statt accusent ceux — imposent à ceux (A, A^1, W, B).
4. 14 lies: les plus anthentiques (A, A^1, W, D^2).
4. 29 W: qu'il laissa meurir ses pensées (wohl die ursprüngliche Lesart); B hat hier: qu'il laissa reposer ses pensées; A und A^1 haben: qu'il laiss. ses pensées.
4. 30 statt parmi — entre (A, A^1, W, B).
4. 34 lies: qu'il ne trouvoit rien (A, A^1, W, B).
4. 37 lies: que l'on avoit (A, A^1, W, B).
[5. 2 l'amour de vérité (sic) A, A^1)].

5. 4 pour se dérober aux autres fehlt (A, A^1, W, B).
5. 6 très fehlt (A, A^1, W).
5. 7 et les plus empressez fehlt (A, A^1, W, B).
5. 8 lies: qui se disoient ses plus particuliers amis (A, A^1, W, B).
5. 11 statt appréhender — craindre (A, A^1, W, B).
5. 11 lies: n'ayant pour but que (A, A^1, W, B).
5. 12 de leur doute (A, A^1, W).
5. 12 celui fehlt (A, A^1, W, B).
5. 14 à la fin fehlt (A, A^1, W, B).
5. 14 par leur importunité fehlt (A, A^1, W, B).
5. 17 lies: s'ils étoient veritablement Israëlites (A, A^1, W, B).
5. 19 lies: pas de corps (A, A^1, W, B).
5. 24 lies: ni d'incorporel (A, A^1, B).
[5. 25 und 26: que Dieu soit un corps créé [sic] (A, A^1)].
5. 27 Roy fehlt (A, A^1, W, B).
5. 28 lies: et par conséquent qui ne soit (A, A^1, W, B).
5. 33 statt espèce — sorte (s) (A, A^1, W, B).
5. 36 Die ursprüngliche, allerdings schlechtere Lesart ist offenbar: Jacob vit dans une échelle en dormant des anges monter et descendre (A, A^1, W, D^2).
6. 3 lies: le vieux Testament (A, A^1, W, D^2).
6. 4 lies: rien si aisé (A, A^1, W); D^2 hat: rien plus aisé; B wie die Späteren: de plus aisé.
6. 9 lies: ni le lieu ny le temps (A, A^1, W, B, D^2).
6. 14 lies: pour le present (A, A^1, W, B).
6. 18 soigneusement fehlt (A, A^1, W, B).
6. 18 lies: ou ils taschoient de la renoüer (A, A^1, W, B).
6. 19 rarement zwischen a und bonne (A, A^1, W, B).
6. 25 lies: que c'estoit pour les eprouver (A, A^1, W, B):
6. 25 lies: mais se voyant (A, A^1, W, B).
6. 27 statt sûrement (das auch B hat) — sensiblement (A, A^1, W, D^2).
6. 28 lies: du peuple et dire qu'ils s'abusoient (A, A^1, B); »et dire« in W ausgefallen.
6. 29 lies: dût devenir (A, A^1, B).
6. 29 un jour fehlt (A, A^1, W, B, D^2).
6. 30 lies: qu'il en seroit le destructeur (A, A^1, W, B, D^2).
6. 33 lies: mais qu'ayant reconnu (A, A^1, W, B, D^2).
6. 33 dans sa conversation fehlt (A, A^1, W, B).
6. 34 veritable fehlt (A, A^1, B, W).
6. 34ff. lies: et que le rabin s'abusoit d'en avoir une bonne idée, son abord leur faisoit horreur (A, A^1, W, B).
7. 1 lies: et lorsqu'ils virent le temps propre (A, A^1, W, B).
7. 2 lies: aux juges (A, A^1, W, B).
7. 3ff. lies: animerent en sorte, qu'ils penserent le condamner sans l'avoir entendu (A, A^1, W).
7. 5 lies (ohne car): les sacrés ministres du temple n'etant pas exempts de colere (A, A^1, W).

7. 9 lies: et en hommes rongés (A, A^1, W, B).
7. 13 lies: qu'ils l'appelloient (A, A^1, W, B).
7. 15 du plus noir et fehlt (A, A^1, W, B).
7. 17 lies: qu'il s'en put laver (A, A^1, W, B); A hat peut; W: l'aver (sic).
7. 20 lies: Ensuite l'ayant conjuré (A, A^1, W, B).
7. 21 statt et quand — comme (A, A^1, W, B).
7. 22 s'étant avancez fehlt (A, A^1, W, B).
7. 22 lies: l'avoir oüi(s) (A, A^1. W, B).
7. 30 lies: on en decouvroit (A, A^1).
7. 33 lies: joint par ces libertins (A, A^1, W, B: par les délateurs).
7. 34 et que — relever fehlt (A, A^1, W, B).
7. 35 lies: et lui fit crier (A, A^1, W, B).
[7. 36 W hat: »de s'en justifier« wie N].
7. 36 statt animez — poussés (A, A^1, W, B).
7. 37 lies: a venger (A, A^1, W, B).
7. 37ff. menacent fehlt (A, A^1, W, B).
7. 38 statt et tâchent d'intimider — intimident (A, A^1, W, B).
7. 38ff. statt mais à tout cela l'accusé ne repartit autre chose sinon que — a quoy l'accusé repondit que (A, A^1, W, B).
8. 2 lies: qu'il avoueroit ce qu'ils disoient sur la deposition de si bons temoings (A, A^1, W, B).
8. 3 lies: s'il ne falloit pour le soutenir que des (A, A^1, W, B).
8. 5 statt danger — peril (A, A^1, W, B).
8. 6 lies: court à grands pas à la synagogue (A, A^1, W).
[8. 7 A hat aupres du juge, von zweiter Hand verbessert für das ursprüngliche des juges].
8. 7 lies: il luy demanda, s'il se souvenoit du bon exemple qu'il luy avoit donné (A, A^1, W, B).
8. 8 statt fruit — prix (A, A^1, W, B).
8. 11 lies: mais qu'il estoit encore temps de se repentir (A, A^1, W, B).
8. 13 lies: sans ébranler (A, A^1, W).
8. 19 lies: de ses menaces (A, A^1, W, B).
8. 26 pourtant fehlt (A, A^1, W, B).
8. 29 statt employa — prit (A, A^1, W, B).
8. 29 statt dans — en (A, A^1, W, B).
8. 33 lui fehlt (A, A^1, B).
8. 38 lies: hors de l'Egypte (A, A^1, W, B).
9. 2ff. lies: et je puis me vanter quelque injustice qu'on me fasse qu'on a rien etc. (A, A^1, W, B).
9. 6 statt dirent — disoient (W, B — A und A^1?)
9. 10ff. lies: de luy-même de quelle importance il luy estoit d'en trouver le moyen, n'ayant point de bien, de naissance, ny d'amis de force à le pousser (A, A^1, W, B).
9. 20 lies: sa loy (A, A^1, W).
9. 21 trouvent nach basses (A, A^1, W; B lag offenbar die gleiche Lesart vor).
9. 27 herim (A^1, W; A hat herin).

9. 29 lies: apres cela (A, A^1, W, B).
9. 29 un peu fehlt (A, A^1, W, B).
[9. 30ff. diese Anmerkung steht in W in folgender Form: Il est dit dans l'Exode ch. 12 v. 15. 36 que lex Hebreux emporterent aux Egyptiens de l'Argent et des Habits qu'ils avoient empruntés par l'ordre de Moyse.]
9. 33—35 fehlt auch in W.
9. 36 in W: Herim signifie separation.
10. 6f. lies: qu'ils croyëroient und s'ils dechiroient — ce qu'ils feroient — s'ils le rencontroient (A, A^1, W, B).
[10. 9 W: Cor ou cornet appellé en hebreux Sophar.]
10. 12 hors cela (A^1, W).
10. 13 lies: point convaincu (A, A^1, W, B).
10. 17 lies: que le meilleur des amis de l'Excommunié n'oseroit luy rendre service (A, A^1, W, B).
10. 27 et confus fehlt (A, A^1, W, B).
10. 28 de voir fehlt (A, A^1, W, B).
10. 28 lies: que celui qu'ils vouloient perdre (A, A^1, W, B).
10. 29 statt le chargèrent d'un — lui imposerent un (A, A^1, W, B).
10. 30 lies: en general; car je n'oserois dire que Morte(i)ra et ses collègues, (tant il est vrai de dire que ceux qui vivent de l'autel ne pardonnent jamais) estoient ses plus grands ennemis (A, A^1, W; so auch D^2, nur statt estoient — fussent).
10. 36 ni souffrir fehlt (A, A^1, W; B hat: ne pouvoit souffrir[.]).
10. 36 lies: dans une même ville (A, W, B); „une" in W ist eine Korrektur, wahrscheinlich aus »la«, aber von derselben Hand.
11. 1 die ursprüngliche Lesart scheint die von A^1 zu sein: qu'il croyait avoir reçu.
11. 5 lies: Et voicy (A, A^1, W, B, D).
11. 5ff. lies: il se fait escorter . . . et va trouver . . . auxquels il represente . . . il exagere . . . et demande . . . que l'accusé soit banni (A, A^1, W und in den drei ersten Fällen B).
11. 8 lies: des blasphémes (A, A^1, W, B, D^2).
11. 13 statt l'emportement — les manieres (A, A^1, W).
11. 13 statt acharnement — empressement (A, A^1, W, B).
11. 17 lies: ceux-ci les ayant examinez, s'y (A, A^1, W, B).
11. 18 lies: De la façon dont l'accusé se deffendoit (A^1, W; A und B statt dont „que") A schreibt so: ceuxcy les ayant examinez se trouverent embarassés de le façon que l'accusé se deffendoit.
11. 20 lies: D'autre costé l'accusateur (A, A^1, W, B).
11. 21 tellement que fehlt (A, A^1, W, B).
11. 22 consentir à fehlt (W, B; A und A^1[?]).
11. 23 die ursprüngliche Lesart scheint die von A^1 und B zu sein: leurs semblables vouloient.
11. 25—28 fehlt (A, A^1, W, B).
11. 29 lies: de sorte que les Magistrats qui n'osoient pas ([A], A^1, W, B); zwischen Rabin und de sorte ist nur ein Beistrich zu setzen wie A^1 und B.

11. 30 lies: qu'on peut aisément deviner (A, A^1, W).
11. 32 lies: que c'estoit moins l'intention directe des Juges (A, A^1, W; B schreibt: C'étoit moins cependant par l'intention etc.).
11. 34 et des plus incommodes fehlt (A, A^1, W, B).
11. 35 lies: Au reste cet arrest bien loin de nuire a Monsieur (de) Spinosa, seconda l'envie (A, A^1, W).
12. 1 statt humanités — sciences humaines (A^1, W, B).
12. 2 statt songeoit — pensoit (A, A^1, W, B).
12. 3 statt point — pas (A, A^1, W, B).
12. 7 lies: avec joyë sa patrie pour un village nommé Rhinbourg, (ohne Anmerkung) où etc. (A, A^1, W).
12. 19 lies: De ces [A^1, W, B] amis la pluspart estoient cartesiens, ils luy etc. (A, A^1, W, D^2).
12. 20 lies: ne se pouvoir resoudre (A, A^1, W, B).
12. 23 toutes opposées (A, A^1; W).
12. 23 lies: mais j'admire (A, A^1, W).
12. 28 statt Génie — homme (A, A^1, W, B).
12. 30 statt l'étouffer — l'eteindre (A, A^1, W, B).
12. 31 telle fehlt (A, A^1, W, B).
13. 2 lies: 1664 (A, A^1, W, B, D^2). Es ist dies also die ursprüngliche, wenn auch unrichtige Lesart.
13. 4 lies: prouva (A, A^1, W, D^2).
13. 8ff. lies: de ce grand homme etant accusés d'atheïsme ... tomber la tempête sur nôtre Philosophe (A, A^1, W, B).
13. 10—13 usant — violents fehlt (A, A^1, W, B).
13. 14 lies: Cette persecution qui dura autant qu'il vescut, bien loin etc. (A, A^1, W, B).
13. 20 lies: à Voorburg (ohne Anm.) ou il crût estre (A, A^1, W, B).
13. 21 statt aussitôt — sitôt (A, A^1[?], W, B).
13. 22 lies: et à l'accabler (A, A^1, W, B).
13. 32 W hat als Anm. zu 13. 5 Ce Livre est etc. . . . . pars 1^a et 2^a more geometrico a D^o de Sp. demonstrata. (Anm. 2 und 3 fehlt auch in W.)
14. 3 lies: leur voyage s'ils ne luy avoient rendus visite (A, A^1, W, B).
14. 4f. lies: il n'y a point eu de scavant qui ne luy ait ecrit pour être etc. (A, A^1, W, B).
[14. 4 W hat: de leurs doutes].
[14. 9 A hat: escriverent].
[14. 22 il ne se faut pas etonner (A^1, W)].
14. 23 lies: la sainte Ecriture (A, A^1, W, B).
14. 25 lies: parloit (A, A^1, W).
14. 26 W und D^2 haben als Anm. zu 14. 6: Ce livre contient ses dernieres Oeuvres qu'on a imprimées apres sa mort et (qui D^2) a pour titre etc.
14. 27f. Anm. 2 fehlt auch in W und D^2.
14. 30 fehlt auch in W und D^2: aber 14. 31 in W und D^2 Ce livre est (a été D^2) traduit etc. et a pô titre la Clef du Sanctuaire. Alles übrige in dieser Anm. fehlt.

[15. 4 W: On ne lui a jamais oüi].
15. 11 lies: qu'on a mal (A, A^1? W).
15. 14—17 Il eut — importantes fehlt (A, A^1, W, D^2).
15. 17 Mais fehlt (A, A^1, W, D^2).
15. 19 statt Florins — francs (A, A^1, W).
15. 33 Anm. zu 15. 8 in W: L'Auteur fait etc. = N in Freud. 15. Lesarten zu 33.
16. 3 statt des fonds — du fond(s) (A, A^1, W, D^2).
16. 4 lies: les faisant rentrer (A, A^1, W).
[16. 7 nach embrouillés Beistrich, und sodann: ou plustost celles (celle A^1) des Juifs avec lesquels ..... l'embarasserent en sorte qu'il aima mieux etc. (A, A^1, W). Hier weichen die drei Handschriften wahrscheinlich vom ursprünglichen Text ab. D und D^a haben den richtigen Text.]
16. 18 statt des derniéres Guerres — de le guerre de 1672 (A, A^1, W).
16. 20 und 21 lies: à une personne (A, A^1, W).
16. 26 de France fehlt (A, A^1, W, B).
16. 26 lies: Monsieur le Prince (A, A^1, W, B).
16. 31 statt à laquelle — à qui (sicher so in W und B).
16. 35 lies: Monsieur le Prince (A, A^1, W, B, D^2).
17. 1 lies: Mais apres (A, A^1, W, B).
17. 3f. lies: car nôtre philosophe prit en meme temps congé d'eux malgré les offres obligeantes que lui fit Monsieur de Luxembourg. (Et s'en retourna etc. fehlt) (A, A^1, W, B).
17. 6f. lies: Il avoit une qualité que j'estime d'autant plus qu'elle est rare dans un Philosophe; il estoit extremement propre et ne sortoit jamais qu'il ne parut en ses habits ce qui distingue d'ordinaire (ordinairement A) un honnete homme du pedant (A, A^1, W und von »il estoit« an auch B).
17. 14 Non seulement fehlt (A, A^1, W, D^2).
17. 14f. lies: mais il ne craignoit point aussy les suites de la pauvreté (A, A^1, W).
[17. 15 statt La Vertu, Sa vertu W und D^2.]
17. 17 lies: ... Fortune, il ne la cajolla jamais, ny ne murmura aussi contre elle. Mais si sa .... (A, A^1, W) [D^2 mais aussi il ne murmura jamais contre elle. Mais si sa ...].
17. 19 en récompense fehlt (A, A^1, W) [A hat: son ame fut des plus grandes ... pourveus ...].
17. 24 statt florins — Francs (A, A^1, W).
17. 32—18. 29 Il étoit — à notre Philosophe fehlt (A, A^1, W, D^2).
18. 31 lies: n'entendit-il (A? A^1, W, B).
18. 31 que lui fehlt (A, A^1, W, B).
18. 33 à vor la douleur d'autriu fehlt (A^1, W).
18. 37f. Anm. 1, 2, 3 fehlen (A, A^1, W, B).
19. 4 lies: frémir à ce cruel spectacle (A^1, W, B; A läßt auch affreux aus).
19. 6 statt de l'autre — d'un autre (A, A^1, W, B).
19. 11 lies: De quoy s'étonnant un de ses amis, qui ne le quittoit gueres: que nous serviroit ... (A, A^1, W).
19. 21 sçavoir fehlt (A, A^1, W, B).
19. 23 statt crasse — profonde (A, A^1, W, B, D^2).

19. 25 lies: c'est la source (A, A^1, B, W).
19. 27 qui vor s'oppose fehlt (A, A^1, B, W?).
19. 31 lies: qu'il faut se faire (A, A^1, W, B, D^2).
19. 35 Anm. 1 steht in W so: Mr de Witt.
[20. 2 A schreibt: les cahaos (sic).]
20. 3 la guerre vor toute sa vie (A, A^1, W).
20. 7 statt point — pas (A, A^1, W, B).
20. 10 En fehlt (A, A^1, W, B).
20. 10f. lies: et la trouvant (A, A^1, W, B).
20. 11 lies: dans la bible (A^1, W, D^2).
20. 12 prière, laquelle estant finie (A, A^1, W, B).
20. 12 statt dit — fit (A, A^1, W, B).
20. 14 le vor lui fehlt (A^1, W).
20. 17 En vor achevant fehlt (A, A^1, W, B).
20. 20 lies: marques de la veritable hypocrisie et de la fausse piété (A, A^1, W, B).
20. 21 lies: malgré toute sa résistance (A, A^1, W, B).
20. 22 à dire vor deux ducatons (A, A^1, W, B).
20. 22 statt Vieille — Veuve (A, A^1, W, B).
20. 23 statt au dessous — au dessus (A, A^1, W, B).
20. 25 de voir fehlt (A, A^1, W, B, D^2).
20. 31 statt Stoïciens — Stoïques (A, A^1, W, B).
21. 1 statt pas — point (sicher in W und B).
21. 8 lies imagine (A, A^1, W, B).
[21. 10 les condamner(?) (A, A^1).]
21. 12f. . . . de la divinité que les ecrits de M. de Spinosa (A. A^1, W) [D^2 auch so, schreibt aber: de feu M. de Spinosa].
21. 15 lies: qu'on trouve (A, A^1, W, B, D^2).
21. 16 en quoy consiste (A^1, W, B).
21. 24 lies: au sentiment de Monsieur (de) Spinosa (A, A^1, W, D^2).
21. 25 statt pour laquelle — pourquoy (A, A^1, W).
21. 29 lies: joint qu'un des anciens Peres (A und A^1) joint qu'un ancien Pere [Anm.: Theophraste] (W und D^2).
21. 35 W wie N.
22. 8 tomber vor insensiblement (A, A^1, W, B, D^2).
22. 11 statt personne — nul (A, A^1, W, B).
22. 16 statt point — pas un (A, A^1, W, B).
22. 16 lies: qui ne lui temoignât (A, A^1, W, B).
22. 20f. lies: de la plus ingrate maniere qui se puisse imaginer (A, A^1, W, B).
22. 24 lies: s'acquerir (A, A^1, W, B).
22. 26 contre lui fehlt (A, A^1, W, B).
22. 30f. lies: . . . . plus epurée et si aucun de ses ennemis a jamais rien fait (A, A^1, W).
22. 35 avant lui fehlt (A, A^1, W, D^2).
22. 36f. W und D^2: „C'est un livre que l'Autheur a fait en Latin intitulé Tractatus Theologico-Politicus, lequel est (D^2: a été) traduit en François sous le titre etc.

23. 6 lies: ... d'une femme, ou que l'amour de la Philosophie l'occupast tout entier (A, A^1, W, D^2).
23. 11 statt ses incommoditez — les siennes (A, A^1, W, B, D^2).
23. 12 lies: dans ses ardentes Meditations (A, A^1, W, B, D^2).
23. 15 statt ayant cessé de vivre — mort (A, A^1 [et est mort], W).
23. 16 lies: le vingt-deuxieme fevrier mil six cents septante sept (A, A^1, W).
23. 18ff. lies: Que si l'on desire aussi scavoir quelque chose de son port et de sa façon il estoit de moyenne taille plustost que grand, d'une mine assez agreable et qui engageoit insensiblement. Il avoit l'esprit grand, penetrant et l'humeur fort complaisante. Il avoit une raillerie si bien assaisonnée que les plus delicats et les plus severes etc. (A, A^1, W; D^2 wie N, nur der letzte Satz wie hier).
23. 29 statt pour — par (sicher W und D^2).
23. 30 statt véracité — vivacité (A, A^1, W, D^2); es scheint somit dieser Fehler schon im Original gestanden zu haben; offenbar auch im Ms, das N zugrunde liegt; N lies das Wort aus, weil er keinen Sinn fand.
23. 31 lies: .... vertus, et il se peut dire heureux d'etre mort au plus haut point de sa gloire ... (A, A^1, W).
23. 33 lies: des sages scavans (A, A^1, W, D^2).
24. 2 lies: Car quoy qu'il n'ait pas eu le bien de voir la fin (A, A^1, W, D^2).
24. 3 Généraux fehlt (A, A^1, W).
24. 3 statt reprirent — reprennent (A, A^1, W).
24. 5 lies: ou par le sort d'un malheureux choix; ce n'est pas un petit bonheur d'avoir échappé etc. (A, A^1, W, D^2).
24. 7 lies: Ils le rendirent (A, A^1, W).
24. 8 statt avoit donné — donnoit (A, A^1, W).
24. 11 statt vie — vertu (A, A^1, W, B).
24. 12 lies: aussi que nous l'avons appris de ceux qui etoient présents (A, A^1, W, B).
24. 21 lies: et par la louange (A, A^1, W).
24. 22 et vor de suivre fehlt (A, A^1, W).

II.

Karl Steffensen und seine Geschichtsphilosophie.

Von

Hugo Renner, Berlin.

I.

Karl Steffensen ist heute noch in weiten Kreisen unbekannt, obwohl den beiden Werken, die wir von ihm besitzen, Eucken ein anerkennendes und empfehlendes Vorwort geschrieben hat! Die meisten Werke zur Geschichte der Philosophie erwähnen ihn überhaupt nicht, nur in Überweg-Heinzes Grundriß finde ich seinen Namen und den seiner Werke und zwar mit Unrecht unter der Rubrik: „Gegner Hegels und spekulativer Theismus". Sein spekulativer Theismus verläuft keineswegs in der Richtung Ulricis oder des jüngeren Fichte. Gegen die spekulativen Bestrebungen verhält er sich ablehnend, darin steht er ganz auf dem Boden Kants — wie er ihn wenigstens auffaßt —, ein Erkennen ist nur auf dem Gebiete der Erscheinungen möglich, und auf diesem Gebiete muß man in der Physik die Erfüllung unserer Bestrebungen sehen. Hier kann es keine Philosophie, keine Metaphysik geben. Wenn er also auch Gegner Hegels ist, so ist doch diese Gegnerschaft für ihn in keiner Weise bezeichnender als für einen anderen Denker, der nicht Anhänger Hegels ist.

Unser Wissen um die Natur und die Natur selbst geben uns keine Philosophie, sie sind jedoch nur relativ und nichts letztes. Die Natur selbst ist nur eine Hülle, in der sich eine andere, wahrhaft wahre Welt birgt, die Welt der Dinge an sich, der intelligiblen Freiheit. Sie tritt in der Sittlichkeit und in der Kunst am deutlichsten in Erscheinung. Ihr Reich ist die Geschichte, deren Er-

klärung und Deutung die letzte und höchste Aufgabe der Philosophie ist.

Karl Steffensen wirkte als enthusiastisch verehrter Lehrer in Basel, ein Jahrzehnt lang als Kollege Nietzsches. Seine Wirksamkeit blieb aber im wesentlichen auf den mündlichen Vortrag beschränkt. Wir besitzen nur wenig Schriftliches von ihm und wenn ich im folgenden den Versuch mache, seine Geschichtsphilosophie im Umriß zu zeichnen, so beschränkt sich das Quellenmaterial auf die beiden Werke: Gesammelte Aufsätze, Basel 1890, und Zur Philosophie der Geschichte. Auszüge aus seinem handschriftlichen Nachlaß. Basel 1894. Beide sind nach seinem Tode (1888) von Schülern herausgegeben worden.

Das erste Werk enthält die folgenden Aufsätze aus den in Klammern beigefügten Jahren: 1. Religion, Philosophie und Politik in nächster Zukunft (1850). 2. Das menschliche Herz und die Philosophie (Antrittsvorlesung 1854). 3. Franz v. Baader (enthält nur eine kurze Aufforderung an die Protestanten, die Ausgabe der W.W. des Katholiken Baader zu fördern, 1855). 4. Der providentielle Ernst der Reformation und ihre Folgen (1856). 5. Aus einem römischen Tagebuche (1852). 6. Über Meister Ekkhart und die Mystik (1858). 7. Prof. Baumgartens Absetzung von seinem theologischen Lehrstuhl (1858). 8. Über Sokrates, mit Beziehung auf einige Zeitfragen (1861). 9. Über das Zufällige. Mit Bezug auf einige Zeiterscheinungen (1864). 10. Die wissenschaftliche Bedeutung Schleiermachers (1868).

Das zweite unvollendete, an der Hand seiner Vorlesungen über Geschichte der Philosophie allmählich durchdachte und entstandene Werk ist, wie der Titel besagt, aus seinem Nachlasse herausgegeben. Es ist ein Torso, von dem Steffensen doch wenigstens hoffte, daß es von seinen Schülern, sei es zu einer Buchausgabe oder als Grundlage für eine weitere Behandlung der Probleme mit Nutzen gebraucht werden könnte. Es ist wenig systematisch geordnet, voll Wiederholungen und durch und durch aphoristisch. Von immer neuen Seiten tritt Steffensen an sein Problem heran und oft gibt er ihm eine neue geistvolle Wendung. In ihm tritt das Ringen eines großen und scharfen Denkers zu Tage, das unser lebhaftes,

durch eine auch von Eucken gerühmte glänzende Darstellung noch verstärktes Interesse erwecken kann. So ist es vielleicht ganz gut, daß der Herausgeber Balzer den Nachlaß nicht allzu sehr durchsiebt hat, wenn auch der gegenwärtige Zustand des Werkes infolge seiner mangelhaften Systematik und der vielen Wiederholungen das Verständnis erschwert und so die Wirkung beeinträchtigt.

Balzer hat diesem Werke eine kurze Einleitung zur Charakterisierung der Philosophie seines Lehrers vorangeschickt. Er sagt darin[1]): „Es vereinigen sich in diesem Forscher Elemente, die nicht oft und nicht leicht beieinander, jedenfalls selten in solcher Harmonie verbunden erscheinen. Die tiefe, ernste Skepsis eines Pascal, der ‚Mensch der Sehnsucht' von Saint-Martin, das unterirdische Graben Franz v. Baaders und die nüchterne, immer und überall kritische, streng wissenschaftliche, methodische Geistesart eines Kant und eines Schleiermacher."

Ein Philosoph wäre aber hier noch zu nennen, den Balzer nicht erwähnt, der vielleicht besser als die anderen Autoren, sicherlich aber besser als die Rubrik Überweg-Heinzes die Stellung Steffensens in der Geschichte der Philosophie bezeichnet. Das ist Schelling. Dessen Neuplatonismus und Freiheitslehre ist für Steffensen — und nicht nur für ihn — so bestimmend geworden, daß wir ihn als Schüler und Fortbildner dieser Periode bezeichnen können. Wohl ist das Ding an sich nicht sinnlich erkennbar, so weit beurteilt er unser Wissen skeptisch; aber im Handeln und Bilden und, wie Plotin meint, im Schauen ist es als real erfaßbar. Er verbindet Kant und Schelling: „Fragt[2]) man nun nach dem philosophischen Standpunkt Steffensens, so mag, wer zum voraus darüber einigermaßen orientiert sein möchte, ein eigenes Wort von ihm hierfür annehmen. Es ist „der subjektiv beginnende transzendentale Idealismus, d. h. die mit Selbsterkenntnis beginnende Erkenntnis des reinen Geistes als des wahren Grundes der ganzen Erscheinungswelt", wobei Steffensen aber sich darin vom neueren Idealismus unterscheidet, daß er den reinen Geist vor

[1]) Philos. d. Gesch. p. XXV.
[2]) Ph. d. G. p. XXV.

allem nicht als wesentlich theoretischen, aber auch überhaupt nicht für den allein zureichenden Grund unserer Erscheinungswelt gelten läßt. Wir finden Verkehrtheit, Böses, trugvollen Schein und Verderbnis in der Welt. Das deutet auf Fall, auf eine Verkehrung der Ordnung der göttlichen Prinzipien in der Schöpfung, die, wenn sie aus dem reinen Geiste allein zu erklären wäre, anders sein müßte. Hier tritt ihm nun eben die Geschichte ein. Es handelt sich in dieser Welt um eine Geschichte, um Fall und Erlösung und dadurch ermöglichtes Werden eines göttlichen Reiches."

Kann eine solche Philosophie der Geschichte für eine Geschichte derselben von Interesse sein? Wenn für diese nicht bloß die tatsächlich ausgeübte Wirkung, sondern auch ihre Wirkungsfähigkeit, d. h. der geordnete Reichtum tiefer und tief durchdachter Ideen in Frage kommt, kann darüber kein Zweifel sein. Zudem sind seine Ideen in den schon früher veröffentlichten Aufsätzen bereits zerstreut und seine Wirkung auf seine Schüler läßt sich historisch noch gar nicht schätzen. Die Betrachtung seiner Philosophie bietet zudem einen Beitrag zur Erkenntnis des Ausgangs der Philosophie Schellings — ein Objekt, das bei den veränderten Interessen der Gegenwart durchaus noch nicht hinreichend gewürdigt ist — und zur Feststellung, wie der Positivismus in Deutschland aufgenommen wurde.

Nach einer Seite hat Steffensens Philosophie der Geschichte auch für die Gegenwart Interesse. Sie ist nicht bloß Metaphysik. Im Kampfe mit dem Naturalismus stellt sie die heute so umstrittenen Fragen einer Logik der Geschichte auf: Was ist Geschichte im Gegensatz zur Natur, worauf beruht das Recht der Beurteilung in der Geschichte? Sie betont, daß die Geschichte am Einzelnen, Individuellen Interesse hat, und fragt, welchem Individuellen historischer Wert zukommt etc.

II.

Kants Lehre, daß die Gegenstände der Erkenntnis nur Erscheinungen sind, daß wir aber im Handeln freie, intelligible Dinge an sich sind, ist nach Steffensen ein κτῆμα ἐς ἀεί. Aus dem Dualismus vom Ding an sich und Erscheinung, Geist und Natur

ergibt sich allein die Möglichkeit einer Geschichte, und damit die Möglichkeit, die Stellung des Menschen zu finden.

Geist aber ist etwas anderes noch als Seele.[3]) Auch in der Seele finden wir Sphären, die der Natur angehören, Geist aber ist die reine Aktivität, die in intelligibler Freiheit, das Handeln, es sei ein Erkennen, Wollen oder kunstvolles Bilden, gestaltet. Es ist das „Ding an sich", das die Grundlage dessen bildet, was uns in der inneren Erfahrung als Seele erscheint. Es ist ein Unerfahrbares, Unwißbares, aber das wahrhaft Wahre.

Für solche Lehren war zu Steffensens Lebzeiten kaum Interesse vorhanden. Der Epigone des deutschen Idealismus wirkte in einer Periode des Verfalls und der Niederung der Philosophie, die durch eben die Geistesrichtung bewirkt war, die in ihm nachklang. Die Naturwissenschaften hatten sich befreit und suchten sich von den Nachwirkungen der Philosophie immer mehr und immer gründlicher loszuschälen. Allenfalls machte man den vergeblichen Versuch, durch eine materialistische Metaphysik die Dinge an sich zu erkennen oder aber man beschränkt sich — wie der Positivismus — auf die Anerkennung und Gliederung der positiven Wissenschaften und mißt alles an den Gesetzen des Erkennens.

Dabei aber macht sich trotz der dem positiven Zeitgeist eigentlich zugehörigen nüchternen Besonnenheit ein mystischer Spiritismus breit, der die Gemüter mächtig bewegt und sie um ihre doch so „vernünftige" Weltauffassung bange macht und — charakteristisch genug — auch so bedeutende Naturforscher wie Fechner und Weber und später auch Zöllner in ihren Bann zieht.

Daß Nachfolger und Schüler aus der großen Periode zu wirken suchten, daß sie aber vergebens dem Strom der Entwicklung wehrten, ist bekannt. Eins aber hatte sich doch aus dem Idealismus hinübergerettet, die Schätzung der Geschichte und die Schätzung der Persönlichkeit,[4]) des einheitlichen und ganzen Menschen. „Die

---

[3]) Ähnliches hatte schon Eschemeyer gelehrt.

[4]) Dies war in quantitativer wie qualitativer Beziehung für jene Periode von Bedeutung; es zeigt sich in der Theologie, Jurisprudenz, Geschichte und Volkswirtschaftslehre. Auch die Anfänge des Anarchismus liegen hier.

Wahrheit[5]) der absoluten Idee ist der lebendige Mensch in der ganzen Konkretion seiner Innerlichkeit und in der Totalität seiner historischen Erscheinung und Entwicklung."

Die Persönlichkeit, die in der Geschichte zur Geltung kommt, und die Geschichte, die uns das Recht, an Ideen zu glauben, verbürgt, sind Richtpunkte, die sich auch solche aus dem Idealismus gerettet haben, die dessen Um- und Weiterbildung gleichgültig zusehen. Daß aber bei dieser Sachlage der Wunsch nach Systembildungen resigniert zurücktritt, ist erklärlich, und so werden wir es nicht verwunderlich finden, daß wir von Steffensen kein ausgearbeitetes System seiner Gedanken finden; nicht einmal eine eigentliche Begründung finden wir, obwohl er mit seinen Problemen durch mehrere Jahrzehnte gerungen hat.

An dem Glauben an das Reich der Ideen hat Steffensen festgehalten, den Glauben an die Allmacht des Erkennens hatte er nicht: „Der Wahn[6]) der Spekulation der Philosophen ist eben der, daß wir vermöchten, wahrhaft zu erklären, zu verstehen, d. h. wahrer letzter Gründe innezuwerden, wozu ja nötig wäre, daß wir selbst solche Gründe wären. Da nun das nicht der Fall ist, da wir nicht Götter sind, keine göttliche Macht haben und kennen, so ist also Philosophie unmöglich! Keine Metaphysik — nur Physik, Erfahrung und höchstens Staunen vor dem Unbekannten, Unerkennbaren."

Aber das Wissen ist selbst nichts letztes, nicht das an sich Wahre und nichtdas an sich Wertvolle. Es gibt kein Wissen ohne die Handlung des Subjekts, alles Wissen geht nur auf Erscheinungen, in die sich das Wesen, die Dinge an sich hüllen. So ist unser Wissen in der Physik kein wahrhaft wahres. Gemessen an unseren Ideen ist es unvollkommen, voller Rätsel und Geheimnisse. Das Wissen und die Natur als natura naturata ist nichts ganzes und nichts vollständiges, es gibt hier keinen wahren Anfang und kein wahres Ende, denn sie sind nur ein Mittleres, Vermitteltes. Dunkle Rätsel sind für unser Wissen das Verhältnis Gottes zur Welt, des Leibes zur Seele usw.

[5]) Haym: Hegel p. 468.
[6]) Philos. d. Gesch. p. 312f.

So schlimm ist es um unser physikalisches Wissen bestellt! und darin, daß sich der Positivismus und Naturalismus ein so beschränktes und von Unvollkommenheiten und Widersprüchen bedrängtes Wissen als letzten Grund und Maßstab nimmt, liegt seine Einseitigkeit. „Diesem allem gegenüber ist das erste, das unserer Forschung wieder nottut: eine tiefe persönliche Traurigkeit über unsere furchtbare Unwissenheit und das völlige Unvermögen, uns aus derselben herauszuarbeiten. Also auch die Einsicht, daß alle unsere exakten Wissenschaften mit ihren Regeln, Formeln (sog. Gesetzen) auch den etwaigen mathematischen Notwendigkeiten in dieser Hinsicht schlechthin nichts bedeuten und auch nicht das leiseste Dämmern in das Dunkel bringen, von dem hier die Rede ist.[7])

„Die Ewigkeit ist die erste Vollkommenheit, die erste Gestalt des absoluten, des vollkommenen Sein. Daß ewig Seiendes ist bezweifelt kein des Nachdenkens, der Besinnung Fähiger. Das ist vielleicht der Gedanke, von dem die Verständigung ausgehen muß. Ewige Wahrheit, ewiges Sein und Seiendes ist."

So ist unser Wissen nur Schein und Traum und hat keinen wahren, hat nur relativen Wert. Die ἀνάμνησις, die Selbstbesinnung wird uns darin recht geben. In ihr finden wir auch das absolut Wertvolle, das wahrhaft Wahre, die intelligible Freiheit, d. h. die Art, wie der reine Geist, das Ding an sich, das aber anders als bei Kant πρακτικός und ποιητικός Ideale will und gestaltet. Im Verhältnis zu ihm wird das Wissen wertvoll und erklärt.

„Will[8]) die Naturforschung Naturverständnis werden, so muß sie seinen ersten Idealismus zugrunde legen, muß inne geworden sein, daß ohne Bewußtsein die ganze oder unendliche Natur so gut wie nichts ist, daß es ohne Bewußtsein keine Wahrheit gibt; ohne Bewußtsein, d. h. ohne Leben, Empfindung, irgend welches Selbstbewußtsein, ohne irgend welche geeinte Zweiheit. Also ein Weltall ohne Lebendiges, ganz ohne Leben, wäre keine Wirklichkeit. Wohl mögen Teile, ungeheure Massen einer Natur ohne

---

[7]) Philos. d. Gesch. p. 149.

[8]) Ph. d. G. p. 216.

eigenes Leben, Empfindung in ihnen sein. Wenn dieselben nur Leben sich gegenüber, außer ihnen, aber im Verhältnis, Beziehung zu ihnen haben, dem sie irgendwie dienen, für welches sie da sind, wirklich sind, auch vielleicht rätselhafte dunkle Gründe, Prinzipien Voraussetzungen Bestandteile ihres wirklichen Lebens, Empfindens, Daseins sind . . . Für die Wahrheit, das reine echte Wissen beginnt die Natur, das Dasein mit dem Leben, dem Empfinden.[9]) Wer diesen Anfang nicht will gelten lassen als Prinzip, Erkenntnisgrund, Voraussetzung eines wahren Erkennens der Geheimnisse des übersinnlichen Wesens der körperlichen Sinnenwelt, der wird die Welt nie verstehen."

So wurzelt denn Steffensens Skepticismus in der Sokratischen Selbstbesinnung, in der sich bescheidenden Lehre: wir wissen nur, wie unwissend wir sind. Er beruhte auf einer Würdigung der Probleme und Kämpfe, deren Entwicklung das Hauptfach seiner Lehrtätigkeit: die Geschichte der Philosophie erzählt. Er wußte und suchte fast allen Denkern etwas abzugewinnen und hatte einen festen Maßstab in sich, an dem gemessen die Arbeit der philosophischen Ahnen nicht fruchtlos blieb. Ganz anders als sein Kollege Nietzsche[10]), der stets allzu früh mit Lehrmeinungen fertig wurde und daher nie fertig werden konnte. Die Sinnenerkenntnis ist nichts ganzes, vollendetes und gemessen an den höchsten Zielen nichts absolut wertvolles. In der Selbstbesinnung erst finden wir dies: die Tugend nämlich und die intelligible Freiheit, hier nur haben wir eine wahre Wahrheit.

Das war es, was schon Sokrates eingesehen hatte. „Hieraus[11]) entsprang die so übertrieben scheinende Verehrung des Sokrates vor

[9]) Als Entelechie zu fassen.

[10]) Ich erinnere an Nietzsche's Wort: „Wir würden uns nicht für unsere Meinungen verbrennen lassen — aber vielleicht dafür, daß wir sie haben dürfen und ändern dürfen." Ich will mit dem angeführten Vergleich nicht behaupten, daß Nietzsche, der schon 10 Jahre lang Steffensens Kollege in Basel war, von diesem ganz unabhängig blieb. Es würde eine gewiß lohnende Aufgabe sein, zu untersuchen, welche Fäden beide umschlingen. Man wird dann nicht wenige edel und tiefgedachte Ideen Steffensens bei Nietzsche oft verzerrt und ins Brutale und Maßlose übersetzt wiederfinden.

[11]) Aufsätze p. 234 f.

dem Wissen. Sie sehen, das Wissen, das er meint, sind weder Kenntnisse im gwöhnlichen Sinne, noch das Vermögen des schlagfertigen Räsonierens, sondern es ist das innere Licht der Selbstbesinnung, durch welches allmählich unser wahres Wesen und seine ewigen Gesetze uns aufgehen und erkennbar werden. Nun schwindet auch nach und nach die alte Täuschung, in der wir den Leib für uns selbst und sein Leben für das unsrige hielten. Denn was hat er mit dem Denken und Wollen zu schaffen, die unser Leben, und mit den Idealen. welche in ihnen die treibenden oder ziehenden Kräfte sind? Vielmehr denkend löst sich die Seele von der Gewaltherrschaft, die der Leib durch den Sinnenschein und durch die tierischen Triebe über sie ausübte. So ist das beginnende Selbsterkennen zwiefacher Natur: unser wahres ideales Selbst in der gereinigten, geistigen Seele uns vorhaltend und zugleich es in uns erweckend und nährend und unsern dermaligen Zustand uns aufdeckend, den wir mitten in unserer größten Torheit für weise hielten. Ist dann endlich dieses Wissen wirklich durchgedrungen und ein festes Licht in uns geworden, dann ist auch die Tugend in uns eingezogen; wer sein wahres Selbst erkannt hat, der kann nicht anders als mäßig, tapfer, gerecht und fromm handeln. Wer anders lebt, der zeigt, daß er ein Unwissender ist, wie vielerlei er auch zu wissen sich rühme."

Darin haben wir das wahrhaft Wahre. In dem „reinen Ich", dem Urgrund unseres empirischen Ich, dort sind wir wirklich Wir und da bemerken wir, „wie so seltsam und unbegreiflich" die „Dinge da draußen" sind und es überkommt uns das Gefühl: „daß[12]) der Geist der Menschheit hier wie ein Fremdling umherblickt und in seiner Einsamkeit nach dem Wort des Rätsels sucht".

III.

Die Naturwissenschaft würde sich freilich mit einer solchen Auskunft nicht begnügen. Sie würde darauf hinweisen, daß sie die Erscheinungen willkürlich im Experiment hervorrufen kann, und damit wahrhaft Wahres in Gesetz und Kräften zu erkennen imstande sei. Sokrates würde zu solchen Ansprüchen gelächelt

[12]) Aufsätze p. 237.

haben, meint Steffensen: „Man[13]) glaubt eben hervorbringen zu können, wo man Erscheinungen hervorrufen kann. Und darin, daß man hervorbringen kann, sieht man das Zeugnis, daß man erkannt hat, daß die Ursachen enthüllt sind. Aber es ist dies kein Hervorbringen im Sinne des Sokrates. Wirklich hervorbringen kann ich nur, wozu ich alle Ursache in mir selbst besitze, also dessen ganze Ursache ich selber bin. Nur dies also kann ich wahrhaft erkennen.“ Wenn man auch die Erscheinungen hervorrufen kann, die wahren Ursachen und Kräfte, die in ihnen wirksam sind, kann man nicht hervorbringen. Damit ist es gegeben, daß man mit Hilfe der Sinnenerkenntnis das Übersinnliche nicht erreichen kann und eine Folge davon ist es, daß von der Naturwissenschaft aus — wie Lotze und Fechner es wollten — ein Ausbau der Metaphysik unmöglich it.

Wie können wir nun aber vom Übersinnlichen dann etwas behaupten, wenn unser empirisches Wissen von der Tätigkeit der Sinne umschlossen ist? „Können[14]) wir denn nach dem Sinne des Sokrates gar nichts von der Natur behaupten und erkennen, was ihre wahren und letzten Ursachen betrifft? Etwas doch: nämlich dies, daß in ihr eine unserer Seele verwandte Macht wirksam ist, die deutlich genug als Herrscherin über sie auftritt. Denn das ist gewiß, daß vieles in ihr schön, voll Ordnung und Zweckmäßigkeit ist, und ganz wie wenn ein Künstler einen widerstrebenden Stoff mit starker und kundiger Hand überwältigt. So ist insbesondere vieles uns Menschen dienstbar gemacht. Zuerst unser Leib selbst mit seinem wunderbaren Bau, Werkzeug der Seele, dann die übrigen Dinge tausendfach dem Leben dieses Leibes dienend, aber nicht nur das, auch sie ihrerseits helfen der Seele. Der Himmel und die Erde helfen dazu mit, daß die Vernunft in uns geweckt werde. Und so mag sie denn sonst noch in sich selber sein, was immer, das ist gewiß genug, daß ein gütiger Geist das alles in seiner Gewalt hat und in ihr die höchste Ursache ist — und daß sie uns, wenn wir wollen, in Wahrheit ein Werkzeug ist zum

[13]) Aufsätze p. 239.

[14]) Aufsätze p. 240.

höheren Leben, wie sie freilich, wenn wir das nicht wollen, uns verderblich ist und uns die Seele verstört."

So ist die Erkenntnis des Übersinnlichen nicht durch die Sinne zu gewinnen, wenn auch hierbei in der Tätigkeit des Geistes stets schon etwas Übersinnliches enthalten ist. Aber „das Leben[15]) dieser Welt tritt nach und nach in ein Licht, das von einem Jenseits auf sie fällt und sie als Bilder, als Erscheinungen, als eine Mittelwelt ein Zwischen erkennen läßt." „Die Metaphysik,[16]) wann sie Inhalt hat, ist durchaus eine Lehre von Geheimnissen und Innewerden religiös theologischen Bewußtseins eine wirkliche Offenbarung, die nie ohne Erweckung statthat." Wir werden dessen inne, wenn wir Einkehr halten und uns besinnen, dann wird der Urgrund unseres Ich, der reine und freie Geist in uns, lebendig. Aber „nur so[17]) wird der Geist frei und rein, daß er sich von der Sinnenwelt und gegebenen Äußerlichkeit lösen läßt und sich erinnern läßt an ein Jenseits, Absolutes, Ewiges, Wahres, Vollkommenes, das durch sich selbst ist und durch das alles Daseiende da ist und daß er wirklich und entschlossen in diese Sphäre eingeht, wenn sie auch blendendes Licht und somit Finsternis und ein Nichts ist".

Indem der Mensch sich so seiner übersinnlichen Freiheit besinnt, wird er des Übernatürlichen inne. Hier scheidet sich Steffensen von Kant. Schon in seiner Rektoratsrede „über das Zufällige" betont er,[18]) „Der Geist ist es, der in jeder Wissenschaft die Fragen stellt, und er ist es auch, der sie beantwortet, indem er den fremdartigen Gegenstand zwingt, ihm dabei behilflich zu sein. Deshalb ist es unmöglich, daß ein Erkennen zustande kommen sollte, das nicht vom teleologischen Wesen der Forschung und von der Natur des Geistes mitbestimmt wäre. Der Geist kann nicht nur ein besonderes Ding neben anderen Dingen sein, wäre das, so gäbe es keine Wissenschaft."

Hier konkretisiert sich das Übersinnliche also schon ebenso, wie es in der künstlerischen und praktischen Freiheit, seiner eigent-

---

[15]) Ph. d. G. p. 36.
[16]) Ph. d. G. p. 47.
[17]) Ph. d. G. p. 43.
[18]) Aufsätze p. 260.

lichen Domäne, zu Tage tritt. Hier ist aber auch schon ein wesentlicher Schritt über Kant hinaus zu Schellings Freiheitslehre getan.

„Kant[19]) mit seiner Lehre, daß beim Ding an sich als dem Unkennbaren unser Erkenntnisbewußtsein aufhöre, hat schon die schlimme Seite der Nirvanaweisheit eingeleitet und den Positivismus begründet, aus dem seine Moral nur halb rettet, weil sie sich nicht für Erkenntnis der Wahrheit hält. Das stammt aus der säkularen Gesinnung Kants. Er war nicht priesterlich, mönchisch wiedergeboren, erweckt, daher kein wirklicher Metaphysiker. Das war erst Fichte. Nur der priesterliche Beruf ist metaphysisch. Nur in ihm ist die reine übernatürliche Moral, der freie gute Wille, der das sinnliche Ich als Mittel zwischen dieser und jener Welt opfert. Der Hinüberführer aus dem Diesseits ins Jenseits. Mittlerische Menschen, das sind die Weisen."

Kant ist zu früh stehen geblieben und „hier zeigt[20]) sich wohl der Mangel, daß Kant seine Entdeckung des reinen Ich nicht ganz durcharbeitete und zum Absoluten und Ding an sich steigerte und reinigte. Dann wäre das göttliche Element, Schöpfungselement, das doch auch in der menschlichen Seele zuoberst mitwirkend ist, ans Licht gekommen, somit das Wahre in Descartes Gedanken, wie schon Platon Wahrheit und Geist vom Guten abhängig macht. Kant wäre schon in der Sphäre der theoretischen Vernunft darauf gekommen, daß die theoretische Vernunft die Wahrheit selbst, ihr Objekt nicht erreicht, wenn sie in die Sphäre der Kunst und Freiheit und Sittlichkeit und Geschichte emporgehoben wird. Dies geschieht eben durch das Idealbewußtsein, durch das Ideal des vollkommenen Wissens, des tiefsten Verständnisses. Das ist die wahre erste Teleologie — und zugleich schon das erste sittliche Gebot. Denn die metaphysisch-theologische Forschung ist wirklich das erste göttliche Gebot an den Forscher in uns, an den theoretischen Geist als Substrat und Bedingung des praktischen."

So ist das wahrhaft Wahre innerlich erfaßbar. Es ist ein

[19]) Ph. d. G. p. 44. [20]) Ph. d. G. p. 56 f.

inneres Schauen, wie es Plotin und die Mystiker beschrieben[21]): „Das vollkommene Erkennen ist das mit dem Sein und Werden Ein Leben bildende Bewußtsein und Bewußtwerden und Selbstbewußtwerden. Nicht nur das mit dem Schaffen, sondern auch das mit dem Geschaffenwerden ein Ganzes bildende Bewußsein. Ich erkenne vollkommen, indem ich bewußt, selbstbewußt, wiedergeboren, erweckt, erlöst werde, d. h. in die ewige Schöpfung zeitlich hergestellt, innerlich geheiligt, geweiht werde."

IV.

„Von[22]) diesem Standpunkt aus versteht man nur die alte Lehre vom Leben der ganzen Natur. Aber man erkennt auch, daß dieselbe der Naturwissenschaft als eine idealisierende, dichterische Lehre sich darstellen muß. Und wenn sie doch als wissenschaftliche Behauptung auftritt, so ist's eine apriorische aus dem Idealbewußtsein geschöpfte und nicht aus der Erfahrung, vielmehr trotz der Erfahrung festgehaltene. Vielmehr führt die irdische Erfahrung wirklich zu der Lehre, daß die echte allgemeine Naturwissenschaft nur die mechanische Physik sei, also die Sphäre der Mechanik die Wahrheit der natürlichen Welt sei."

So steht die Natur der wahren Welt gegenüber. Diese ist in jener nicht enthalten, wohl aber wäre die erste nicht, wenn die zweite nicht wäre. Aber was hätten wir dabei gewonnen, wenn unser Wissen doch auf die Erscheinungen beschränkt ist und unsere Selbstbesinnung uns nur zur Anerkennung eines Reiches Gottes, eines Reiches der Ideale zwingt.

Etwas ist durch diese scharfe Scheidung doch gewonnen: ohne diesen Dualismus ist die Geschichte nicht möglich und nicht verständlich. „Die Natur[23]) ist die Welt der Notwendigkeiten, die Naturphilosophie sucht das volle, tiefste Verständnis dieser Notwendigkeit selbst und ihrer Welt; eben ihre wahren Gründe. Wie die Geschichtsphilosophie das Verständnis der Frei-

---

[21]) Ph. d. G. p. 59.
[22]) Ph. d. G. p. 219.
[23]) Ph. d. G. p. 34.

heit sucht und ihrer Welt, d. h. die Wirklichkeit wahrer Gründe selbst, ihr Wirken und Offenbaren in jener Notwendigkeitswelt."

Das heißt nun keineswegs, wie wir später sehen werden, daß die Geschichte im Reiche der Dinge an sich verläuft, sondern will besagen, Geschichte ist nur da vorhanden, wo absolute Zwecke, Ideale sich der Natur bemächtigen und sie gestalten. Die Geschichte ist eine Vermittlung zwischen Natur und Geist, sie ist die Erlösung vom Abfall. So mag das Dasein auf dieser Erde, wenn das geschichtliche Bewußtsein erwacht ist, uns vorkommen wie „ein Leben in der Fremde, in der Verbannung, in der Wüste und unter dem Schatten des Todes". Auf[24]) dieser Erde ist ja das Leben überhaupt fremde Erscheinung — das Wesen, der Zweckgrund, die belebenden Formen sind jenseits. So ist alles irdische Leben totenhaft, schattenhaft."

„Ganz anders die Dynamik der Geschichte, des geschichtlichen übernatürlichen Menschenlebens. Erst hier gewinnt das ganze natürliche Erdenleben, dieser verbannte Fremdling aus der Höhe Bedeutung, Ernst. Das Geheimnis geht auf. Die Kräfte und Mächte der Geschichte, das sind erst die Kräfte der Menschheit, der Menschenseele als solcher, deren ausgeflossenes peripherisches Traumleben nur die untermenschliche Sphäre des Erdenlebens einer bloß ganz körperlich gewordenen Leiblichkeit geworden ist. Und wir alle als natürliche Individuen gehören zu diesen ins Unendliche, Stetige, Körperliche, des draußen als solches ausgeflossenen Traumlebens. Die geschichtlichen, heroischen, gottmenschlichen Kräfte, Mächte, Güter, Zweckgründe, Ideale, Gesetze, Offenbarungen, Erlösungen der Schöpfung Gottes über uns, die bemächtigen sich nun unser des menschlichen Lebens und Wesens in den natürlichen Individuen, reißen es an sich, überwältigen den Widerstand, die irdische Erstorbenheit, den Schlaf und Traum und wecken den Willen zur Selbstopferung, zur vollkommenen Hingebung an das wirkende Ideal, das Ganze zu gliedlicher dienender Einverleibung der intelligiblen Tat der Bekehrung, Sinnesänderung. Für den einzelnen ist es eine Fortsetzung der Schöpfung, ein Eintritt aus

[24]) Phil. d. G. p. 138 f.

der Natur in die Schöpfung, aus der Erscheinung in das An-sich. Für die ganze Menschheit ist es Erlösung, das Herausgeführtwerden aus dem Gericht und Tod in die Gnade.“ [25])

So also stimmen beide Reiche in der Geschichte zusammen und es ist irrig, sie nur aus einem erklären zu wollen.

Die „Frommen“ wollen freilich das ganze geschichtliche Werden als Fügung und Schickung Gottes auffassen: sie wollen das Werden ganz aus dem Guten der Gottheit erklären. „Aus dem Guten allein, ohne alles Herbeiziehen eines Notwendigen, eines dunklen οὐκ ἄνεν, ohne Materie soll das ganze Werden der Welt verständlich werden.“ Umsonst ist ein solches Unterfangen und es muß letztlich scheitern an der Tatsache, daß es einen Zufall gibt, d. h. daran, daß Vorgange eintreten, die der Teologie, den erwarteten Vorgängen zuwiderlaufen.[26])

Ebenso wenig aber läßt sich das geschichtliche Leben allein aus den natürlichen Vorgängen herleiten. „Der Geschichte[27]) der Menschheit gegenüber ist es ohne inneren Widerspruch nicht möglich, den tätigen Geist zu verleugnen, und der ist mit dem guten gewachsen. Mit ihm stellt sich das Bewußtsein von Schön und Häßlich, Gut und Böse, Erhaben und Scheußlich ein und auch Göttlich und Teuflisch steigen mit dieser Reihe empor. Indem wir so die menschliche Wirklichkeit anzuschauen innerlich gezwungen sind, zeigen sich hier Mächte, die stärker sind als unsere Gedanken und doch nicht äußerlicher Natur. Da sind Ideen, an denen die menschlichen Begriffe, Zwecke, an denen alle menschlichen Absichten, Gesetze, an denen die menschlichen Gesetze sich müssen messen lassen. Es schwebt eine höhere Absicht über allen menschlichen Plänen und Bestrebungen und die Idee der Wahrheit über aller menschlicher Wissenschaft; still und unwandelbar und majestätisch wie der Himmel über der Erden. Dieses ist die ideale

[25]) Ich merke hier an, um weitere Ausführungen zu sparen, daß sich das Reich der Natur zum Reiche des Geistes analog verhält wie ὕλη und εἶδος. Das, was wir „Natur“ nennen, ist schon nicht mehr bloße ὕλη, sondern ἐντελέχεια.

[26]) Worüber später ausführlicher zu handeln ist.

[27]) Aufsätze p. 283.

Voraussetzung des geschichtlichen Bewußtseins. Wer da meint, aus bloß einem Prinzip, aus bloß wirkenden Ursachen die Geschichte verstehen zu wollen, der arbeitet vergeblich. Er wird dahin kommen, daß er die Geschichte gar nicht mehr wahrnimmt und ihren Leichnam für ihren Geist hält."

V.

Es wundert uns nicht mehr, daß Steffensen von dieser Grundlage aus in der Übertragung positivistischer und naturalistischer Tendenzen auf die Geschichte einen Irrweg sehen mußte. Das Reich der Geschichte und das Reich der Natur fallen auseinander, die Geschichte ist eine Vermittlung zwischen dem Reiche Gottes und dem der Natur.

Besonders die Aufstellung und Verbreitung der Lehren Darwins hatte die naturalistische Geschichtsbetrachtung gefördert; dazu kam, daß zur selben Zeit der Materialismus an Ausdehnung gewann. „Die Natur[28]) wächst dem Idealismus, dem Geist der Geschichte über den Kopf. Das Heroen- und Dämonentum hat da keine Stätte mehr. Das Bewußtsein wird müde, Anfänge und Endziele zu suchen. Die Mitte der unendlichen Mitte überwältigt uns. Unsere eigene, wirkliche menschliche Geschichte versinkt in ihr und anstatt die Natur gnostisch-geschichtlich zu verstehen, verstehen wir alle wirkliche Geschichte natürlich! — Das ist eben der Naturalismus, Determinismus, Fatalismus, der jetzt herrschend wird — mehr epikuräisch, mechanistisch, atomistisch, realistisch oder mehr stoisch, dynamisch, theologisch, idealistisch. Das ist die wissenschaftliche Hauptfrage unseres Geschlechts, ob es gelingt: zunächst die Geschichte über die Natur emporzuhalten, dann aber die Natur ihr wissenschaftlich zu unterwerfen, einzuverleiben, nicht aber sie der Natur; dieses der Sinn des Realismus, der Wahrheit der Sachen, jenes der Sinn des Idealismus, der Wahrheit der Persönlichkeit und der Geister.

„Es ist klar, daß der Gedanke eines gnostischen geschichtlichen Verständnisses der Natur nicht aus der natürlichen Welt als solcher

[28]) Ph. d. G. p. 125.

selbst und aus ihren Wissenschaften entspringen kann, also auch nicht aus dem natürlichen Menschen und seinem Selbstbewußtsein, sondern erst aus dem ganzen, dem geschichtlichen Menschen, wenn dieser in uns erwacht, zu sich selbst kommt."

Wenn auch beide Gebiete verschieden sind, so ist es doch auf den ersten Blick schwer, ihre Grenzen und ihr Verhältnis zu uns zu bestimmen. „Weit[29]) eher sind wir in die Natur hineingeboren als in die Geschichte. Hineinerzogen mögen wir sein. Wann war nun der Augenblick und welches der Punkt, in dem wir hier eintraten? Wann wurde und wie unser Bewußtsein ein solches, das der Geschichte, dem Geiste angehört? Wo grenzt sich die Geschichte gegen die Natur ab? Oder gibt es eine solche Begrenzung und einen Verschluß gar nicht, wie das seit einiger Zeit behauptet wird, und, wie es scheint, mit jenem Gefühl unserer Historiker, daß sie in ihrer Heimat und dem Lande ihrer Geburt seien, in Übereinstimmung. Und doch war das ihre Meinung sonst durchaus nicht. Die Historie galt nie als ein Teil der Naturbeschreibung und die Pragmatik nicht als ein Teil der Physik.

„Hier mag ein erstes Nachdenken über die Geschichte beginnen, das nicht historische Forschung ist, aber nicht geschichtlich und zeitlich, sondern begrifflich. Es sucht den Begriff der Geschichte, der mit ihrer Begrenzung, ihrem ὅρος zusammenfällt." Es gilt also, den Versuch zu machen, die Geschichte von der Natur abzugrenzen.

Die Positivisten und Naturalisten[30]) wollen jene auf diese zurückführen. Steffensen erklärt den Grundgedanken ihrer Geschichtsauffassung folgendermaßen: Die Geschichte soll den Tatbestand nicht nur erzählen, sondern auch auf seine Ursachen zurückführen. Hierbei wird der geschichtlichen Erzählung, die sich mit dem Individuellen befaßt und bei ihm stehen bleibt, nur geringer Wert beigemessen. „Wie wir[31]) in der Naturforschung die bleibenden und regelmäßig wiederkehrenden Erscheinungen, zu denen auch die Arten gehören, beschreiben, und eben sie zu erklären suchen,

[29]) Ph. d. G. p. 2 f.

[30]) Gemeint sind Comte, Renan und die Tübinger Schule.

[31]) Aufsätze p. 277 f.

so muß auch in der Geschichte eine allgemeine Pragmatik gesucht werden, und wie schon die Arten und Gattungen eine aus der andern durch ganz unmerkliche und zufällige Veränderungen hervorgehen, wie viel unwichtiger werden die Differenzen sein, aus denen die Individuen der Geschichte sich bilden! Es gilt auch hier, zu den allgemeinen Wirkungskräften und zu den ursprünglichen Naturgesetzen vorzudringen, aus denen dies Erscheinungsgebiet ein für allemal erklärt und begriffen, erschlossen vor uns liegt. Wie wir den Winden ihre Drehungsgesetze ablauschen, weil wir die Bewegungsursachen kennen, so werden wir auch den menschlichen Geschichten — nicht nur einer einzelnen, sondern allen möglichen und für alle Zeiten der gegenwärtigen Weltordnung — ihre Bahnen im voraus berechnen lernen."

An solchen Ausführungen läßt sich mancherlei tadeln; einmal nämlich liegt ihnen eine irrige Weltauffassung zugrunde und zum andern wird in Konsequenz davon der Begriff der Geschichte willkürlich geändert.

a) Die Wissenschaft von der Natur mag stolz darauf sein, ihre Probleme in Formeln und Gesetze zu bannen; die Selbstbesinnung hat uns jedoch gelehrt, daß sie — begrenzt auf das Gebiet der Erscheinungen — nur relativen Wert haben, sie hat uns ferner etwas absolut Wertvolles und Wahres in unserer intelligiblen Freiheit gelehrt und so der Geschichte eine ethische Philosophie der Geschichte zur Grundlage gegeben. „Wenn[32]) die Artbegriffe der Natur auch alle zufällig[33]) sein möchten, in der Geschichte, im sittlichen Leben des Geistes gibt es ein Ideal und Gesetze, die unbedingte Geltung haben; denn der gute Wille ist, wie Kant sagt, in der Welt und außer der Welt das Einzige, was unbedingten Wert hat. An diesem Punkte daher trennen sich allerdings die Wege. Wer da meint, in der Geschichte wie in einem Naturleben mit nur relativen Gütern und Gesetzen, mit einer wandelbaren Sittenlehre auf bloßem Erfahrungsgrund der Naturtriebe ausreichen zu können, dem schwindet die Grenze zwischen ihrem Reich und dem der Tierwelt hin."

[32]) Aufsätze p. 286.

[33]) zufällig-empirisch bedingt.

„Wir[34]) können unser Forschen und Wissen ganz auf die Körperwelt beschränken, und so erfaßt nun ist diese ganze Sphäre und Welt von Objekten dem Wissen von geschichtlicher Wirksamkeit ganz fremd."

„Das[35]) geschichtliche Wissen als eine ganz besondere Erfahrung hat mit den leiblichen Bildern und allen Vorstellungen aus der Körperwelt im Grunde in ihrer wesentlichen διαφορά nichts zu tun. Sondern nur mit den Gedanken, deren Inhalt die Sphäre der vernünftigen Seele ist, dem übertierischen (und in diesem Sinne schon übernatürlichen) Leben. Auch wenn das geschichtliche Wissen nationalökonomisch erforscht bezüglich der notwendigen Arbeiten der Jagd, der Viehzucht, des Ackerbaus, Gewerbes und Handels, also der Erhaltung des leiblichen Lebens, erforscht und erkennt sie eben die Arbeit und Kunst und das verständige Wirken und Gestalten, das dem Geiste angehört — das innere Leben, das hinter dem äußern und seinen Gütern verborgen liegt, diese erweckend und beherrschend. Nicht individuelles aber mehr als persönliches Dasein mit seinen Anstrengungen und Offenbarungen."

Der ethische oder besser der intelligible Grund also ist es, der die Geschichte von der Natur abhebt. Hier tritt das große Problem auf, in dem sich alle unsere Interessen konzentrieren. Hier treten die Probleme in ihrer letzten, innersten Gestalt auf, in der Frage nach dem Werden, dem Entstehen, den Verwandlungen der menschlichen vernünftigen Seele, des Geistes und Gemütes, „also des einzigen göttlichen Wesens, das wir kennnen".

b) Hierauf konzentriert sich auch das Interesse an der Geschichte. Es ist irrig und unmöglich, dem durch Analogien aus der Naturerkenntnis beizukommen. Die Geschichte ist nicht und kann nicht Gesetzeswissenschaft sein, im Sinne etwa unserer Naturwissenschaften; es kann also auch nicht ihr Ziel sein, natürliche Gesetze zu suchen. „Denn[36]) daß in der Geschichte das durch und durch Individuelle, das in ihr in seinen höchsten Formen in willenskräftigen Persönlichkeiten und Gesellschaften zuoberst in

[34]) Ph. d. G. p. 7.
[35]) Ph. d. G. p. 6 f.
[36]) Ph. d. G. p. 278.

der der Menschheit selbst in großen Taten und Leiden eines wahren Werdeprozesses offenbar wird, den unvergleichlichen Reiz hervorbringt, den das geschichtliche Wissen für den menschlichen Geist hat, drängt sich der Reflexion sehr leicht auf."

Damit ist freilich wiederum nur eine Seite der Geschichte gekennzeichnet. Nicht jedes Individuelle als solches hat historischen Wert, ist historisches Objekt. Individuelles hat schließlich auch für das Naturerkennen einige Bedeutung. Und so besteht noch immer die Frage wo beginnt geschichtliches Dasein? Es macht hierbei keinen wesentlichen Unterschied aus, ob es in einem einzelnen oder einer Gemeinschaft beginnt. Worauf es aber ankommt und was das charakteristische Moment der Geschichte bildet, ist das, daß der Mensch sich nicht mehr von der Naturnotwendigkeit treiben läßt, daß er Absichten hegt und ausführt, daß die Teleologie sich des Mechanismus bemächtigt, ihn gestaltet und benutzt, daß er einsieht, daß es so, wie es ist, nicht sein soll, und daß er sich bemüht, zweckmäßig in die Naturnotwendigkeit einzugreifen. „Das Wissen[37]) . . . das Nachdenken, Vermittlung, die emporführt in ein besseres Sein, Leben, Wesen, in eine bessere ganze Wirklichkeit. Diese innerliche ideale Regsamkeit, Arbeit und ihr Wirken — das ist der erste Gegenstand geschichtlichen Wissens, ihm gegenüber, in seiner Sphäre geht das geschichtliche Bewußtsein auf — das natürlich nur in dem aufgehen kann, in dem es auch Selbstbewußtsein jetzt ist, oder wird." Ideale also, der reine Geist müssen sich der Natur bemächtigen, nur da kann von Geschichte die Rede sein.

Jetzt verstehen wir es auch, wenn Steffensen als den Anfang der Geschichte in Anspruch nimmt: „Heroentum[38]) muß aufgehen, d. h. ein bewußtes Streben nach Besserem, nach der Verwirklichung eines möglichen Guten, das noch nicht da ist, Erfindung, Kunst — ein schöpferisch gestaltendes Sehen und Wirken."

Hier wird ein Unterschied von Gewicht, der schon früher angedeutet wurde. Diese Ideale, diese Zwecke, die die Geschichte

[37]) Ph. d. G. p. 10. [38]) Ph. d. G. p. 8 f.

erst zur Geschichte machen, gehören in das Gebiet der intelligiblen Freiheit, gehören dem reinen Geiste, dem Ich an sich an, der den empirisischen Geiste zugrunde liegt. „Deshalb spricht man gegenwärtig von Naturvölkern — eben von Stämmen, in denen kein wirkliches geschichtliches Leben ist, nicht nur kein geschichtliches Bewußtsein und Wissen, sondern auch kein geschichtliches Objekt, keine geschichtliche Wirklichkeit, kein Gegenstand geschichtlichen Erfahrens. Und doch ist die Wirklichkeit der empirischen Psychologie ja wirklich da. Es sind nicht bloß Leiber körperlichen Lebens, ja nicht einmal bloße Tierseelen — sondern Menschheit.“ Und weil ein empirisches Ich ohne ein zugrunde liegendes „Ich an sich“ nicht denkbar ist, so gibt es bei ihnen „Geschichte vielleicht nur als Vergangenheit oder als Zukunft, als Möglichkeit, Ruinen, Keime oder beides“.

Weil aber hier der „reine Geist“ nur keimhaft sich geltend macht und wir nur vom Sinnlichen auf das Übersinnliche schließen können, „so[39]) geschiehts, daß unsere Geschichtswissenschaft immer wieder an ihrer Übernatürlichkeit und dann auch am Dualismus irre wird. So wie sie sich mit den Anfängen der Geschichte, mit ihrer äußersten Peripherie befaßt, wird sie naturalistisch, materialistisch. Hier gibts keine andere Rettung für die reine Forschung als die Selbstbesinnung des Forschers, die Selbsterkenntnis seiner selbst als in der geschichtlichen Sphäre stehend und ihr Wesen — nicht nur ihre Hülle — in sich tragend und offenbarend. Ist der Forscher dessen sich wieder innegeworden, dann spürt er auch wohl wieder in den Anfängen und der Peripherie der wirklichen Geschichte das eigentliche Menschenleben. Es sind Anfänge von Geist und Freiheit und Heroentum und Ideal darin. Wo das ganz in der Wirklichkeit fehlt, ist keine geschichtliche Wirklichkeit vorhanden, sondern nur Natur und Erscheinung.“

Nur wo das intelligible Ich in Erscheinung tritt, wo geistige Regsamkeit, Heroentum ist, da ist Geschichte, und nur dem, an dem es sich versinnlicht, kommt historische Objektivität zu.

---

[39]) Ph. d. G. p. 11.

VI.

Heroentum gehört also zur Geschichte! Was will das besagen? Heißt das, nicht die Masse ist Träger der Geschichte, sondern die großen Persönlichkeiten, die Übermenschen sind es?

Wir wissen es, Heroentum heißt, das Bewußtsein von Idealen und den starken Willen zu haben, sie zu realisieren. Wo in einem Menschen die Ideale zur Macht werden, wo sie es in eminentem Sinne werden, da haben wir gewiß auch eine eminent historische Persönlichkeit. Aber darauf liegt der Nachdruck nicht. Es kommt darauf an, daß der „reine Geist" zur Macht wird. „Sind auch die vielen Geister an sich noch nicht die Prinzipien der Geschichte, so kann aber doch das Gute und das Böse Herr über sie werden: es kann sich ihrer bemächtigen und in ihnen persönlich werden, und so werden die vielen Geister Prinzipien der Geschichte und Resultate."[40])

Damit gestaltet sich die Charakteristik der Persönlichkeit also[41]): „Die Persönlichkeit ist das idealisierte Individuum oder das individualisierte Ideal. Idealisiert wird das natürliche Individuum, indem es verallgemeinert, ins Weite, d. h. in die Tiefe, die Wurzel von Grund gezogen, also aus der Oberfläche der Erscheinung, der Akzidentien und Relationen in die Wesenheit verinnerlicht wird, und indem es emporgehoben wird in die Ganzheit, das göttliche ganz wunderbare Sein."

So ist die Persönlichkeit die geweihte Seele, göttlich oder dämonisch ins Metaphysische verklärt. „Jedes Individuum stammt freilich schon aus dem Idealen, wie alle Erscheinungen aus dem Ding an sich. Aber das Individuum des natürlichen Menschen stammt doch eben aus peripherischem Leben und Wirken, dem Samen oder Odem der Natur, und ἄπειρον und Möglichkeit und μήὄν gewordener Ideale. Obgleich also in diesem über ihm die Einheit, das Zentrum und Göttliche waltet, muß doch das Individuum der Naturzeugung in diese zentrale Sphäre erst durch eine zweite und Neugeburt, Herrstellung, übernatürlich verinnerlicht werden und sich selbst verinnerlichen, sammeln, d. h. erinnern,

[40]) Ph. d. G. p. 4. [41]) Ph. d. G. p. 297.

besinnen, Vergangenheit und Zukunft, Anfang und Ende dieses Naturlebens, Fall und Errettung, wiedererinnern und so aus natürlich empirischen Menschen erst wieder metaphysisch, geistig, vernünftig und göttlich, persönlich werden. Deshalb ist der natürliche Mensch noch nicht ein individualisiertes Ideal, sondern muß sich erst dazu idealisieren lassen."

Wie viel edler und maßvoller zeichnet Steffensen die große Persönlichkeit — den Übermenschen nennt auch er ihn öfters — als Nietzsche. Nicht der Mensch mit den starken, brutalen Instinkten — nur der Mensch, in dem das Ideal, und zwar jedes eben weil es ein „Ideal" ist, eine starke lebendige Macht bildet, ist der wahre Übermensch.

„Wenn[42]) die Persönlichkeit das idealisierte Individuum ist, also Natursein, Gegebenes, Positives, so liegt darin, daß erst der sittliche Geist Persönlichkeit ist. Erst dem sittlichen Geiste geht das wahre Objekt auf, ein Gegebenes, Positives, eine Entelechie, zu der die Vernunft nur δύναμις ist. Das eben ist der freie Wille als Kraft oder Macht, δύναμις ποιητική und πρακτική als ἀρχή, Jenseits aller Mitte, Anfang. Und das geht erst auf zugleich mit dem Ende, dem Göttlichen als Ziel und Ideal, dem guten vollkommenen harmonischen Leben, von dem alles natürliche, sinnliche Leben nur Abbild, Schatten und Ahnung ist, die Hoffnung weckt, wahre himmlische heilige Poesie. Dies erst, das göttliche Reich ist das absolute Objekt."

VII.

Ist so der Dualismus von reinem Geist und Natur, von Ding an sich und Erscheinung für die Geschichte in allen ihren Zweigen die Voraussetzung ihrer Deutbarkeit, so dürfen wir auch hoffen, von hier aus das Geheimnis der Geschichte zu lösen, das nämlich, daß ihr alles zufällig ist. „Die[43]) ganze Geschichte ist wie ein Zufall, eine Sphäre des Zufalls. Alles was Tat ist, jedes Wirken als Handlung ist zufällig; d. h. wirklich und im Ernst zufällig."

Was will das besagen, etwas ist zufällig?

[42]) Ph. d. G. p. 299. [43]) Ph. d. G. p. 281.

In der Natur gibt es keinen Zufall, da folgt alles den Gesetzen, die der Natur immanent sind. Wenn ein Ziegel vom Dach fällt, oder wenn man im Dunkeln mit dem Kopf an einen Balken stößt, so liegt der Zufall nicht in dem natürlichen Vorgang als solchem, der ist ja durch seine Bedingungen völlig bestimmt, sondern der Zufall liegt darin, daß ein Ereignis eintritt, das man nicht erwartet hatte, das sich einem Zwecke nicht subsumieren läßt, das also zweckwidrig erscheint oder bei dem man einen Zweck als Ursache nicht annehmen kann.

„Hier[44]) tritt das Zufällige seinem ganzen Sinn nach hervor. Wo die Wirksamkeit der Zweckursachen fehlt, da an sie gedacht, sie also vermißt werden, oder wo ein Ereignis einer teleologischen Wirkung ähnlich sieht, da doch in Wirklichkeit der durch dasselbe erreichte Zweck in keiner Weise Mitursache desselben war, da ist ein Zufall. Hier decken sich die Ursachen der weltlichen Erscheinung nicht. Es sind gleichsam Lücken und Mängel in dem Gefüge der Begebenheiten, dieselben sind nur unvollkommen begründet. Nicht in den Bewegungsvorgängen der wirkenden Ursachen fehlt etwas, vielmehr diese lassen keine leeren Räume zu, weil sie die niedrigsten und somit schlechthin allgemeinen sind. Aber das Eingreifen der Ideen und Zwecke, des Verstandes und des Guten setzt vielfach aus und diese Zwischenräume werden durch gute und böse Zufälle angefüllt."

Die Naturalisten und die „Frommen" wollen beide den Zufall nicht zulassen, jene nicht, weil sie alles als naturnotwendig betrachten, diese nicht, weil sie in allem den Willen Gottes wirksam sehen.

„Man[45]) will jenes Wort nicht und kann sich doch seiner nicht entschlagen. Solchen Bedürfnissen kann das unterscheidende und begrenzende Bewußtsein einige Dienste leisten. Es kann von dem angedeuteten Gedanken ausgehend lehren, daß der Begriff des Zufälligen nichts Höheres, aber auch nichts Geringeres ist als eine Erfahrungsvorstellung der beurteilenden Beobachtung, gerade so wahr, wie alle abstrakten Erfahrungsprädikate dieser Art, die

[45]) Aufsätze p. 267.

dem Reiche des Lebens und der Geschichte angehören. Denn zu diesen gehört sie, — sie beruht auf dem Bewußtsein von Höherem und Niederem, Zweck und Mittel, Idealem und bloß Natürlichem und zwar auf diesem Bewußtsein, wie dasselbe aus der unverklärten Wirklichkeit entspringt. Denn da sehen wir die idealen Kräfte des Guten und des Geistes, der Seele und des Lebens wirklich im Kampf und Arbeit und von Gleichgültigkeit und Widerstreben umringt. Zunächst so in der menschlichen Geschichte und freilich hier allein uns ganz verständlich, dem forschenden Geist zu bewußter Nachbildung offen liegend; denn da arbeiten der gute Wille, die sittlichen Ideale, indem Seelen und Körperkräfte von denselben ergriffen, erfüllt, geheiligt werden an dem Material des natürlichen Menschen. Und uns ist beides ganz erkennbar, denn beides ist ja in uns selbst, die wir an dem geschichtlichen, sittlichen Leben teilhaben."

Der Gewinn aus dieser Einsicht ist bedeutsam. Es wird Raum für eine bewertende Beurteilung der Geschichte gegeben, in den Idealen und Zwecken haben wir die absoluten Werte, an denen wir die historischen Gebilde beurteilen können. „Mit der eigentlichen Zufälligkeit der geschichtlichen Wirklichkeit verschwindet auch ihre Kehrseite die idealistische Teleologie, die seltsame Beurteilung aller dieser Tatsächlichkeit, nach über ihnen waltenden Maßstäben, die wir Ideale zu heißen gewohnt sind."

Gäbe es keinen Zufall, d. h. wäre die Geschichte nur naturnotwendig, so wäre eine Beurteilung sinnlos, wäre sie durchaus teleologisch, von Gott gewollt, so wäre sie zwecklos, da alles dem Maßstab gleichen müßte.

„Kant[46]) hat vortrefflich ausgesprochen, daß das höchste aller geschichtlichen Ideale das eines sittlichen, der Menschheit umfassenden Gemeinwesens sei, eines Volkes Gottes, wie er es zu bezeichnen liebt. Wenn also ein solches irgendwann in der Menschheit hervortritt, so tritt in der Verwirklichung des höchsten Guten, des freien Geisterreichs, das Prinzip der Geschichte, in die Erscheinung, und die Gründung einer solchen unbedingt wertvollen Wirklichkeit

[46]) Aufsätze p. 287.

würde nicht erklärt werden können, ohne daß wir die Macht des höchsten idealen Wesens, die göttliche Macht, selbst in einer solchen Heldenseele tätig denken. Wo aber die unbedingte Endursache wirkt, da hat die Zufälligkeit gar keine Stätte mehr und der Pragmatismus ändert damit seine Natur, wie wir sie auch schon sonst in den geschichtlichen Dingen immer weniger von Zufälligkeit reden und an sie denken, je teleologischer die Erscheinung ist. Helden und Heroen sind uns von einer idealen Notwendigkeit getragen, die etwas anderes ist als der fatalistische Stern der doch immer zufälligen Naturnotwendigkeit. Nur je weniger heroisch, idealgültig, desto mehr sind für uns alle zufällig die Begebenheiten der Menschenwelt."

VIII.

Das ist die Geschichte. Es zeigte sich, daß sie „metaphysischer geheimnisvoller Natur" ist. Das Geheimnis zu enträtseln sucht die Philosophie der Geschichte. Sie sucht also nur: „Das[47]) geschichtliche Bewußtsein ganz von den fremden Beimischungen, die dasselbe überwuchern, zu reinigen und zu vertiefen und zu verklären, in die Sphäre des Gottesbewußtseins emporzutragen. Das ist der Sinn der Geschichte, das geschichtliche Bewußtsein soll hier aufs höchste gesteigert, vollendet werden, die Fülle der Urgründe soll aufgeschlossen werden."

Neben diesem Ziel, dessen Lösbarkeit in der Selbstbesinnung gefunden wird, verlieren die immanenten Schwierigkeiten der Geschichte an Bedeutung. Es mag schwierig sein, sich die Vergangenheit lebendig vor die Augen zu stellen, — jede Zeit sieht die Vergangenheit mit eigenen Augen an, es mag schwierig sein, aus den sinnlichen Erscheinungen auf die Zweckgründe zu schließen, die Ideale, die die Natur zur Geschichte machen, können wir in uns nachweisen.

Aber doch scheint das zuzutreffen: „wenn[48]) man mit der Zweiheit und Scheidung (zwischen reinem Geist und Erscheinung) Ernst macht, ists auf einmal, als verschwänden die Wirklichkeiten der Geschichte völlig. Und in der Tat, die bekleidete irdische Ge-

[47]) Aufsätze p. 134 f. [48]) Ph. d. G. p. 14.

stalt derselben verschwindet. Die nackten geschichtlichen Wirklichkeiten sind unvorstellbar.“ Die Ideen der reinen Gerechtigkeit, Güte, Weisheit etc. lassen sich nicht „rein“ vorstellen. Aber besagt das etwas gegen ihre Realität?

Wie können wir nun auf Grund der gewonnenen Einsicht die Geschichte deuten?

„Jene[49]) Vollkommenheiten, Ideale alle als ein Ganzes, sind die Gottheit, Gott. Die Seelen bilden ein göttliches, der Idealsphäre peripherisch angehöriges Reich, in ihnen ist Zweiheit, Entzweibarkeit. Aber das alles bleibt innerlich eine Welt des Geistes.

„Das Reich der Gottheit tritt uns zuerst ins Bewußtsein, wiederum vermischt mit der Erfahrung der Menschheit, dem menschlichen Selbstbewußtsein, wie dieses letztere vermischt mit den sinnlich körperlichen Vorstellungen der reinen Äußerlichkeit. Das Werden des Erkenntnis und Weisheit setzt aber das Scheiden und Entfalten der Mehrheit der Prinzipien und Sphären voraus. So muß die Sphäre der vernünftigen Seele, der Mitte zwischen der Gottheit und der Natur, dem Ideal und den sächlichen Erscheinungen rein ausgesondert werden als die Sphäre der Geschichte, wie sehr sie auch etwa einerseits mit der Gottheit, der Idealwahrheit, auf der andern mit der Natur, Sinnenwelt, Körperwelt verwebt und von dieser überwachsen und ins Dunkel gestellt ist, — so daß wir sie in Wirklichkeit oft gar nicht verspüren.“

„So[50]) muß das natürliche, menschliche Wahrnehmen in der Sinnenwelt die geschichtlichen Wirklichkeiten suchen. Das ist der wahre Sinn des Gedankens, daß die ganze Geschichte übersinnlich sei.“

Sehen wir in den Idealen in ihrer Ganzheit Gott, wie steht dann die Natur und das geschichtliche Leben zu ihnen? Geschichtliches Leben beginnt mit der Selbstbesinnung, mit der bewußten Zwecksetzung. Darin aber ist der andere Gedanke umschlossen, daß etwas sein soll, was die Natur nicht ist, und daß also die Natur dem nicht entspricht, was sein soll. „Wenn[51]) aber Schelling

[49]) Ph. d. G. p. 15.
[50]) Ph. d. G. p. 16 f.
[51]) Ph. d. G. p. 263.

sagt, ‚daß es überhaupt keinen Prozeß, d. h. kein wahres Werden gäbe, wenn nicht irgend Etwas wäre, das nicht sein sollte, oder wenigstens auf eine Weise wäre, wie es nicht sein sollte,‘ — so ist an der Stelle des Wortes Prozeß und an der Stelle des Gedanken wahren Werdens der der Geschichte zu setzen; des geschichtlichen Werdens, das zeitlichen Anfang und Ende, Zweck und Mittel in sich schließt. Das wahre Werden umschließt ja auch das ewige, das der göttlichen Schöpfung. In dieser ist aber nichts, das nicht sein sollte oder auch nur in anderer Weise sein sollte, kein Kampf irgend einer Art, keine Entzweiung. Aber in dem Werden, das einer geschichtlichen Welt als solcher angehört, da ist ganz richtig, daß der Anfang und das erste Prinzip etwas ist, was nicht sein, — nicht so sein sollte. Das ist das Unbegrenzte, Maßlose, das Außer-sich-Geratene und Versetzte. So ist der Anfang einer Geschichte ein Abfall, ein in Schlaf Versinken, Außersichgeraten, Versetztwerden.“

Die Natur stellt sich, so weit sie im Beginn der Geschichte steht, als Abfall von Gott dar. Gott hat sie nicht geschaffen, — so weit sie ὕλη ist.[52]) Gott schafft nur die Dinge an sich. „Wenn[53]) Gott nicht Erscheinungen schafft, so ist diese Erscheinungswelt und Leiblichkeit auf Erden nicht seine Schöpfung. Freilich heißt das keineswegs: diese Natürlichkeit und Natur sei ganz ohne ihn geworden, sondern nur, nicht direkt unmittelbar durch ihn. Sondern zwischen ihm und dieser unserer Sinnlichkeit ist eine Lücke, eine Entfernung, eine Mitte und Vermittlung. Und dieser vermittelnde zweite Grund sind wir, ist die Menschheit, als Geist nicht die Vernunft in uns als reines Erkenntnisvermögen, sondern die Vernunft als der Geist der Geschichte, der den Kampf dieses geschichtlichen Erdenlebens zu führen — das heißt aber auch begonnen — hat.“

Der Anfang der Geschichte, und soweit sich Natur in ihr geltend macht ist Abfall. Insofern hat der Pessimismus recht. In

[52]) Damit entgeht Steffensen in seiner Religionsphilosophie der „felix culpa“, die Entstehung des Übels und der Sündhaftigkeit mit Gottes Wille in Einklang zu setzen.

[53]) Ph. d. G. p. 161.

der Geschichte aber kommt der Optimismus zu seinem Rechte, in ihr ist wohl Schöpfung aus dem Nichts, aber auch „Erlösung[54]) aus wahrem Verderben, Sterben, Tode. Die Schöpfung ist das Werden in der Ewigkeit, Erlösung das Zurückführen in die Ewigkeit."

„Wir[55]) leben längst nicht mehr in der Schöpfung, sondern in Übertretung, Fall und Erlösung, in gewissem Sinne außerhalb der Schöpfung — in der planetarischen Zeitlichkeit, in der Geschichte."

So deutet uns die Rätsel die Philosophie der Geschichte. Sie tritt damit an die Seite der Theologie. Die Naturerkenntnis bleibt letztlich nur beschränkt und relativ und bedarf jener schließlich zur Deutung und Erklärung. Die Geschichtsphilosophie behielt darüber hinaus ihren eigenen Wert. „So[56]) muß also unsere Wirklichkeit, unser Erdenleben idealisiert werden, geweiht, d. h. aufgenommen in eine höhere Sphäre des Geheimnisses — das emporhebt, sich mitteilt, offenbart, erzeugt, aus dem Tode erweckt. Das ist die Aufnahme in die Geschichte. Aber die Profangeschichte ist mir das Substrat der wahren, ihre Vermittelung und Vorbereitung in Recht, Kunst und Wissenschaft. Die wahrhaft wirklich gewordene Geschichte ist die des echten, unsichtbaren, wechselnden Priestertums — die Verklärung der Selbstsucht in selbstlose Liebe oder Güte und einer Erleuchtung, die durch die Nebel und Finsternisse dieser Walddämmerung hindurch das himmlische Jenseits der Gottesgeburt aus dem Tode schaut und so dieses embryonische Dasein und Werden zu deuten vermag."

So führt die ethische Philosophie der Geschichte zur Religion und begründet die Theologie, dieser für die weitere Untersuchung das Feld überlassend. Eine Erkenntnis der wahren Wahrheit auf dem Wege der Naturerkenntnisse ist nicht möglich. Das wahrhaft Wahre läßt sich nur mythologisch darstellen, und darauf beruht der Wert der Mythen für die Theologie: sie wird sie anders würdigen, als der Naturalist es tut. „Es ist klar, daß in der Denk-

---

[54]) Ph. d. G. p. 261.
[55]) Ph. d. G. p. 159.
[56]) Ph. d. G. p. 308.

art des natürlichen Menschen, des Naturalismus, Christum für einen bloßen Menschen, großen Weisen halten, etwas ganz anderes bedeutet, als in der Denkart des wirklich geschichtlich, übernatürlich, metaphysisch, ideal erleuchteten, erweckten. Für jenen heißt ein großer Mann sein immer nur ein sehr glücklich begabtes Tier aus der species homo, ein Naturprodukt. Für den wahrhaft Geschichtlichen, Metaphysischen ist der Gedanke des Heroen, des Gottmenschen, des Mittlers und Erweckers der erstorbenen, außer sich geratenen natürlichen Menschheit durchaus zulässig.[57])

Steffensen schließt seine Untersuchungen mit den Worten[58]): Neues und Unerhörtes über Gott selbst erkennt und lehrt die christliche Theologie ja nur etwa in dem Sinne, daß sie das höchste und wunderbarste Geheimnis des vollkommenen Wesens — eben die Gnade, die selbst das Böse überwindet und die eigentümliche Gestalt der Seligkeit nach dem Kampfe, des Sieges, der Erlösung hervorruft — erkennen und so die Geschichte verstehen lehrt."

Mit diesen wenigen Strichen begnüge ich mich; sie geben hoffe ich, wenigstens ein schwaches Bild von Steffensens Denkweise und vor allem von seiner Darstellungsart. Ich glaube nicht, daß seine Art, die Probleme zu stellen und zu lösen, der Gegenwart angehören kann: mancher an sich schon bezweifelbare Grundgedanke ist obendrein ins Metaphysische übersetzt. Aber er war eine große Persönlichkeit, die es verstand, auch heterogene Gedankenkomplexe in sich zu einer einheitlichen, harmonischen Gesamtauffassung umzuarbeiten. Mit großer logischer Konsequenz verbindet sich bei ihm ein Reichtum von Ideen, der der Methodologie der Historik manche Anregungen und den für Metaphysik empfänglichen Gemütern vielen Genuß bereiten kann. Steffensen gehört der Vergangenheit, aber auch der Geschichte an, und wenn dieser Aufsatz die Wirkung haben würde, daß Steffensen etwas mehr als bislang gewürdigt würde, so würde die Mühe reichlich belohnt sein.

[57]) Ph. d. G. p. 327. [58]) Ph. d. G. p. 411.

III.

Die Atomistik und Faradays Begriff der Materie.

Eine logische Untersuchung

von

Otto Buek in Marburg.

I. Prinzip und Hypothese.

Das sachliche Verhältnis von Wissenschaft und Philosophie erscheint durch den geschichtlichen Hergang oftmals verdunkelt. Die Genies, in denen sich beide zu fruchtbarem Zusammenwirken verbinden, bilden die seltenen Ausnahmeerscheinungen, die den logischen Sachverhalt zu genauem und systematischem Ausdruck bringen. Der allgemeine wissenschaftliche Betrieb aber läßt die prinzipielle Klarheit hierüber nur zu häufig vermissen. Auch in der Gegenwart arbeiten wiederum Tendenzen in der Richtung einer Lockerung und Unabhängigmachung der Arbeit an den Prinzipien von der empirschen Forschung, einer Bestrebung, die ebenso verhängnisvoll für die Wissenschaft werden kann, wie für die Philosophie.

Je mehr der zu verarbeitende Stoff anwächst, je weitverzweigter die einzelnen Arbeitsgebiete sich gestalten, um so mehr glaubt man, die Prinzipien und die Theorie entbehren und sich der Feststellung des nackten Tatbestandes hingeben zu können. Demgegenüber meint wiederum die Philosophie die von der Wissenschaft verlassenen oder doch vernachlässigten Gebiete bebauen zu müssen, indem sie auf deren eigenstem Boden sich ansiedelt und die wissenschaftlichen Probleme mit eigenen und selbständigen Mitteln zu lösen versucht. Das ist der Abweg, der in die Irrungen der philosophischen Richtungen und Systeme auch in unserer Zeit hineingeführt hat. Daher muß streng und unerschütterlich an dem

Gedanken festgehalten werden: daß es eine doppelte Wahrheit nicht geben kann, in deren Bearbeitung die Philosophie und die Wissenschaft sich zu teilen hätten. Bei der Trennung und Unterscheidung der Arbeitssphären kann es sich also lediglich um eine Unterscheidung des Standorts und des Gesichtspunkts handeln. Die Wissenschaft kann ihr Einheitsstreben nicht aufgeben, ohne sich selbst und ihren Begriff aufzuheben. Es darf kein unerlaubter und unerhörter Gedanke bleiben, mit vollem Bewußtsein ein angestrebtes Ideal der Wissenschaft in den normierenden Grundlagen, mit denen sie operiert, zur Aufstellung zu bringen, ehe man zu dem Gebrauch dieser Grundlagen in der Ausführung der Detailforschung schreitet. Die Wissenschaft hat Voraussetzungen zu ihrer Voraussetzung, von denen die wichtigste und erste diese ist, daß es Wissenschaft gebe, „scientiam esse“, wie der Erwecker des Idealismus, Nicolaus Cusanus, in der Morgenröte der Renaissance dem schlummernden Zeitalter zugerufen hat.

Dem Schein, daß es sich hierbei um eine bloße Tautologie oder um eine selbstverständliche Trivialität handle, muß mit aller Entschiedenheit entgegengearbeitet werden, wenn die Wissenschaft ihr eigenstes Problem: die Herstellung eines einheitlichen, logischen Zusammenhangs, einer geschlossenen, exakten Theorie nicht aus den Augen verlieren soll, um sich zu einer trockenen und gedankenarmen Sammelarbeit von Kenntnissen zu veräußerlichen. Und andrerseits hat die Philosophie das Problem, die Arbeitsweise, die Ergebnisse der empirischen Forschung in getreuem und gewissenhaftestem Sinne anzuerkennen und zu respektieren, will sie nicht jeden Zusammenhang mit der lebendigen Arbeit an der Kultur verlieren und ihren eigenen ungeordneten Träumen nachhängen. Von der Wissenschaft selbst hat sie sich über ihr Problem und ihre Methode belehren und instruieren zu lassen: nur so kann ihr ein eigenes Wirkungsgebiet und eine in ihren Schranken unangefochtene Selbständigkeit erwachsen und erhalten bleiben. Zum Glück läßt sich eine ernsthafte Ablösung der Wissenschaft von der Philosophie entgegen allen Bemühungen nicht durchführen. Je mehr sich die Wissenschaft von der Philosophie zu emanzipieren strebt, um so mehr sieht sie sich gezwungen, von deren Gedankengehalt in sich

selbst aufzunehmen. Die Philosophie wird der Wissenschaft gleichsam einheimisch, d. h. sie erfüllt und durchdringt sie mit ihrem Geiste. Wo ernsthafte zusammenfassende wissenschaftliche Gedanken konzipiert werden, da regt sich immer von neuem das Bestreben, über die prinzipiellen Vorstellungen, die letzten bestimmenden Voraussetzungen vor sich selber Rechenschaft abzulegen. Wo die Bemühungen auf eine systematische Ordnung des Gesamtwissens ausgehen, da erhebt sich unausweichlich die Frage nach der maßgebenden Norm, die dem ganzen System und jedem Einzelinhalt in demselben ihren Wert und Charakter verleiht. Nie hat ein Denker, dessen Geistesarbeit sich nicht in der Einzelforschung verlor, dieser Frage, die eine logische und philosophische Frage κατ' ἐξοχήν ist, ausweichen können, und wo die philosophische Schulung nicht zureichte, da hat er sie in eignen Zeichen und Symbolen auszudrücken und zu beantworten versucht. Aber freilich bleibt die Unzulänglichkeit des Ausdrucks stets mit einem begrifflichen Mangel behaftet. Mit einem stumpfen Werkzeug läßt sich kein Gedankenbild in scharfen Umrißlinien herausmeißeln. Um so dringlicher wird das Bedürfnis, solch' letzte Zeugnisse der Bedürftigkeit abzustoßen und die tief durchgreifenden wissenschaftlichen Vorstellungen der großen Forscher in Worte einer philosophisch exakten Begriffssprache umzusetzen.

Der Umschwung und die Neubildungen unserer physikalischen Ausdrucksweisen stehen unter der starken und mächtigen Einwirkung der Gedankenwelt Faradays. Von ihm rührt der energische Anstoß her, der in unseren Tagen noch in raschem Siegeslauf die Experimentalphysik von Entdeckung zu Entdeckung führt, und man kann vielleicht sagen, daß die unzähligen Funde auf dem Gebiete der Elektrizität und des Magnetismus nur ebensoviele Bestätigungen der Faradayschen Grundanschauungen sind. Diese fortzeugende Kraft seiner Ansichten beruht in erster Linie auf der Fruchtbarkeit seiner systematischen Gedanken, seiner Methode, mit der er den Naturforschern ein Instrument in die Hand gab, dessen Anwendbarkeit sich in dem ihnen zugewiesenen Gebiet als nahezu unbeschränkt erwiesen hat. Nicht also im Einzelinhalt der von ihm hervorgebrachten Entdeckungen liegt ausschließlich die Bedeutung

dieses Forschers, sondern an erster Stelle in der systembildenden Kraft seiner Anschauungen, und sie sind es, die seiner ganzen wissenschaftlichen Arbeit das Gepräge einer eminent philosophischen Leistung aufdrücken. Aus diesem Gesichtspunkt allein soll es hier versucht werden, das Werk Faradays zu verarbeiten, indem wir uns gleichsam in das Herz desselben versetzen und dort seine letzten Triebkräfte aufsuchen wollen. Freilich verlangt es unser Interesse, auch jenen geheimen Denkelementen nachzuspüren, die ihm selbst nicht immer ins Bewußtsein fielen, doch aber mit zwingender Notwendigkeit aus seinen Voraussetzungen folgen oder stillschweigend in ihnen enthalten sind. Auch wo er selbst den Faden fallen läßt, muß es erlaubt sein, ihm weiter nachzugehen und die Ergebnisse, zu denen er führt, mit den Grundsätzen einer philosophischen Theorie zu vergleichen. Das historische Interesse ist auch hier mit dem sachlichen aufs engste verknüpft: wie weit nämlich die systematischen Anschauungen Faradays mit den Forderungen eines philosophisch fest gegründeten Systems vereinbar sind. Nehmen wir somit auch eine gewisse Freiheit in der Interpretation der leitenden Gedanken Faradays für uns in Anspruch, so wird es doch unsere Aufgabe sein, die Gründe und Anlässe dazu in seiner eignen Geistesarbeit nachzuweisen.

Faraday ist der große Meister des Experiments, und die gewaltigsten Entdeckungen auf dem Gebiete des Magnetismus und der Elektrizität sind mit seinem Namen verknüpft. „Kaum jemals hat ein einziger Mensch eine so große Reihe wissenschaftlicher Entdeckungen von folgenschwerster Bedeutung gemacht, wie Faraday", sagt Helmholtz[1]), und er fährt fort: „Dabei waren fast alle diese Entdeckungen von der Art, daß sie auf unsre Vorstellungen von dem Wesen der Kräfte den eingreifendsten Einfluß ausübten"; wenngleich er ihm kurz vorher vorwirft, es sei ihm nicht gelungen, die ihn leitenden Gedankenverbindungen in klaren Worten wiederzugeben. In der Tat bietet das Studium des Faradayschen Werkes nicht geringe Schwierigkeiten dar. Denn weder ist es ihm vergönnt

[1]) Siehe Vorrede zu „Tyndall, Faraday und seine Entdeckungen". Deutsch herausgegeben von H. Helmholtz, Braunschweig 1870.

gewesen, in mathematischen Lauten zum Physiker zu reden, noch stand ihm für die Begründung und Formulierung der Prinzipien eine terminologisch exakte philosophische Sprache zur Verfügung. Die beiden großen Instrumente der Naturforschung: die Mathematik und die Philosophie waren ihm nicht als ererbtes Eigentum zugefallen, er mußte sie sich selbständig erarbeiten, auf mühevollen Umwegen sich ihren Besitz erkämpfen. Mit dem Scharfblick des Genies erkannte er aber bald ihren Wert und bediente sich ihrer nach seiner Art. Maxwell sagt von ihm: „Die Art, in welcher Faraday seine Kraftlinien benutzte, indem er die Phänomene der elektrischen Induktion beiordnete, beweisen, daß er ein Mathematiker ersten Ranges gewesen ist und einer, von dem die Mathematiker wertvolle und fruchtbare Methoden herleiten mögen,[2]) und Helmholtz (a. a. O.) rühmt an ihm die philosophische Ader, die ihn an richtiger Stelle unter die vordersten in der allgemeinen wissenschaftlichen Gedankenarbeit unsres Zeitalters sich einreihen ließ. An diesem Zeugnis zweier hervorragender Forscher muß zuallererst die Anerkennung auffallen, daß der große Experimentator zugleich ein latenter Mathematiker und Philosoph gewesen ist. Die strenge Richtung auf die Phänomene und Tatsachen ließ ihn also nicht untergehen in der Sammlung und Aufspeicherung derselben, sondern mit der empirischen Tatsachenforschung vereinigte sich der Drang nach logischer und methodischer Begründung und Ableitung der Naturerscheinungen. Wären uns nicht authentische Bestätigungen unsrer Ansicht überliefert, der Überblick über die gesamte Lebensarbeit und die Genesis dieser großen Reihen von Experimenten würde es bezeugen, daß ein idealistischer Zug durch das ganze Werk Faradays geht.

Die Tatsache ist ihm immer nur ein Anlaß zur Aufdeckung und Feststellung des Gesetzes, die Konstatierung eines Phänomens nur ein Schritt, eine Etappe, die auf die zugrundeliegende Gesetzlichkeit führt. Die Erscheinung in ihrer Isoliertheit absorbiert sein Interesse nicht, sondern auf die Ordnung und das Gesetz ist sein

[2]) Vgl. Michael Faraday von S. P. Thompson. Deutsch von Schütte und Dannel. Halle 1900, p. 218.

ganzes Denken gerichtet. Gesetz und Tatsache sind immer in der methodischen Beziehung gedacht, die den Charakter der rationalen Wissenschaft ausmacht.

Jede Tatsache fordert das Gesetz heraus und jedes Gesetz enthüllt neue Tatsachen. Jedes neue Problem erzeugt neue Antworten und Lösungen, und jede Lösung gebiert neue Probleme. In dieser fortwirkenden Kraft der Methode entspringt die Genesis der Faradayschen Experimentaluntersuchungen, liegt der logische und idealistische Zug, der durch die Forschungen Faradays geht. Wer nach dem Gesetz, nach dem Prinzip fragt, der fragt nach der Vernunft; denn abgelöst von dem Wesen der Vernunft läßt sich kein Prinzip und kein Gesetz denken. Das Gesetz an den sinnlichen Stoff heranbringen, heißt den Gegenstand von der Gebundenheit an das einzelne, bestimmte Sein freimachen und ihn damit zu der Reinheit des Begriffes erheben. Indessen, wir haben auch glücklicherweise eine Reihe von direkten Äußerungen Faradays, die diesen Charakter seiner Wissenschaftsauffassung bestätigen und uns zugleich tiefer in die philosophischen Grundlagen seines Forschens einführen. Durch die ganze Lebensarbeit Faradays zieht sich eine unaufhörliche Reflexion über die grundlegenden Begriffe der Physik und die Methoden, nach denen sie fortschreitet. Die Verfahrungsweisen der Wissenschaft, Hypothese, Experiment, Theorie, ihre verschiedenen Geltungswerte, Prinzip, Tatsache und Gesetz, beschäftigen ihn fortwährend, und unermüdlich ist er bestrebt, den Anteil einer jeden Operationsmethode für die wissenschaftliche Forschung zu ermitteln und auszuwerten. Ihn verbindet ein verwandter Zug mit Newton in dem Widerwillen gegen die Hypothesen und gegen alles unbegründete und zweifelhafte Wissen. Indessen ist es bei ihm, der selbst beständig in hypothetischen Vorstellungen sich erging, der selbst beständig Hypothesen erdachte und sie wieder fallen ließ, wenn sie sich als unbrauchbar erwiesen, nicht etwa prinzipielle Unklarheit über die Grundlagen der Wissenschaft, sondern vielmehr das Bestreben, die echten und fruchtbaren wissenschaftlichen Motive aufzusuchen und die Forschung von falschen und nicht begehbaren Pfaden abzulenken.

Wie Keppler den Tendenzausdruck „vera hypothesis“, oder

Newton den der „vera causa“ prägt, so hält er den „Hypothesen“ und „Theorien“ die Begriffe: „Tatsache“ und „Gesetz“ entgegen. „Allein ich habe durchaus nicht die Absicht, auf derartige Betrachtungen oder auf die Bedeutung dieser Hypothese für die Theorie des Lichts und den hypothetischen Äther einzugehen. Mein Wunsch war vielmehr, gewisse Tatsachen der elektrischen Leitung und chemischen Verbindung beizubringen, welche eine große Tragweite für unsere Ansichten über die Natur der Atome und der Materie haben, und so dazu beizutragen, unser wirkliches Wissen im Gebiete der Naturwissenschaft, d. i. die Kenntnis der Tatsachen und Gesetze, von dem zu trennen, was zwar auch die Form eines Wissens hat, aber, da es so viel Hypothetisches in sich schließt, auch das grade Gegenteil davon sein kann“. (Experimentaluntersuchungen über Elektrizität. Deutsch von Kalischer, Bd. II, S. 264.) An einer anderen Stelle warnt er: „Allein es ist immer sicher und philosophisch, Tatsache und Theorie soviel als möglich zu unterscheiden: die Erfahrungen vergangener Zeiten lehren uns genügend die Weisheit eines solchen Vorgehens: und wenn man bedenkt, daß der Geist die Neigung hat, sich bei einer Annahme zu beruhigen und, wenn sie den augenblicklichen Zwecken genügt, zu vergessen, daß sie eben eine Annahme sei, so sollten wir dessen eingedenk sein, daß sie in solchen Fällen zu einem Vorurteil wird und unvermeidlich die Klarheit des Urteils mehr oder weniger trübt. Ich bezweifle, ob jemand, der als geschickter Theoretiker besonders befähigt ist, in die Geheimnisse der Natur zu dringen und die Art ihrer Tätigkeit durch Hypothesen zu erraten, auch, um zugleich sein eignes und anderer Fortschreiten zu einem zuverlässigen zu machen, besonders vorsichtig sein wird, das Wissen, welches aus Annahmen besteht, womit ich Theorie und Hypothese meine, von dem Wissen, welches Tatsachen und Gesetze umfaßt, zu unterscheiden, ob er weder je die ersteren zu der Würde oder dem Ansehen der letzteren erheben, noch die letzteren mehr, als unvermeidlich ist, mit den ersteren verwechseln wird“ (a. a. O. Bd. II p. 256 f.).

Und er lobt Newton und Arago: „Newton kann als Vorbild dienen, da er, wie aus seinen Briefen an Bentley hervorgeht, von

der physischen Natur der Schwerkraftlinien zwar tief überzeugt, dennoch in seinen Veröffentlichungen bei dem Wirkungsgesetz der Kraft stehen blieb und hieraus seine großen Resultate herleitete; und ebenso Arago, der, als er die Erscheinungen des Rotationsmagnetismus entdeckte, und deren physikalische Ursache nicht erkannte, philosophisch genug dachte, um sich der Vermutungen zu enthalten" (a. a. O. Bd. III. 485).

Es ist somit die durchaus kritische Tendenz nicht zu verkennen, über die Arten der Gewißheit, die in den Methoden der Wissenschaft liegen, sich Rechenschaft zu geben und sie in ihrer eigentümlichen Tragkraft und Leistungsfähigkeit zu unterscheiden. Theorie und Hypothese müssen etwas andres bedeuten als Tatsache und Gesetz: ihr selbständiger Geltungswert muß sorgsam unterschieden werden. Den Schutz und die Sicherung gegen vage Vermutungen und ihre Hypostasierung zum wahrhaften Sein, das ist es, was diese Unterscheidung besagen will. Den Zusammenhang mit den Phänomenen und der Wissenschaft, in der jene zur Bestimmung kommen, will die Berufung auf Gesetz und Tatsache ausdrücken: die durchgeführte Determination zum Naturgegenstand bedeutet die Korrelation von Gesetz und Tatsache, im Unterschied zu der nur versuchsweisen Setzung, zu der bloßen Disposition und Anlage zum Gegenstand, die Faraday mit den Ausdrücken Theorie und Hypothese bezeichnen will. Aber noch mehr soll diese Unterscheidung besagen. Ihr Sinn, der sich uns allerdings erst in anderem Zusammenhange vollständig enthüllen wird, ist die Fernhaltung aller Versuche, nicht in wissenschaftlicher Methodik sich der Naturdinge zu bemächtigen, sondern die Dinge selbst in einer Art zweiter Wirklichkeit zu hypostasieren. Es ist die Atomistik, an die die Mahnung ergeht, sofern sie, statt in Gesetzen des Denkens, in einer neuen Welt von Dingen die Wahrheit zu besitzen meint und so zum Vorurteil und Hemmschuh für einen gesetzmäßigen Fortschritt wird. Nicht also in einem empiristischen Vorurteil, sondern in kritischer Reife ist die Bekämpfung der Hypothese durch Faraday gegründet, der den Wert der Hypothese wohl zu schätzen verstand. „Kein Forscher könnte ohne sie vorwärtsschreiten, und Bemühungen wie de la Rives, Ideen, die in ihrer früheren Gestalt einander ent-

gegenstanden, in Harmonie zu bringen, sind von um so größerem Wert, als sie von einem Manne ausgehen, der ebenso den Wert der Hypothese, wie den der Gesetze, den Wert der Theorie ebenso wie den der Tatsachen kennt . . .“ (a. a. O. Bd. III. p. 485).

Das Provozieren auf Gesetz und Tatsache gegen die Hypothesen stützt sich also nicht auf die dogmatische Annahme einer etwa schon im voraus gegebenen Welt, aus der dann durch Abstraktion das sie beherrschende Gesetz herausanalysiert werden soll, denn die Tatsache und das Gesetz sind für Faraday nichts Gegebenes oder Vorgefundenes, sie sind gar nicht der Ausgangspunkt für die wissenschaftliche Betrachtung, viel weniger deren Grundlage. Der wahre Ausgangspunkt. der sachliche Anfang liegt ganz wo anders. und es ist ein andrer Terminus, in dem er als Ausdruck dieses Sachverhalts zur Formulierung kommt. Das ist der Terminus des Prinzips. und es ist charakteristisch, wie an diesen Ausdruck, der an einer Stelle unzweideutig als logische Funktion gewürdigt[3]) ist, die Kritik nicht ergeht, die gegen Theorie und Hypothese sich richtete. In Prinzipien muß der wahre Anfang der Wissenschaften gegründet werden, in letzten fundamentalen Grundsätzen muß sie ihren Ankergrund finden. Das Prinzip ist jedoch nicht etwa eine von den Phänomenen abgelesene oder aus den gegebenen Tatsachen herausanalysierte Wahrheit, es ist der leitende Gedanke, der der Forschung den Weg weist. Das Prinzip gibt nicht nur das Mittel an die Hand. die gegebenen Erscheinungen in wissenschaftlichen Gesetzlichkeiten zu begründen, sondern es ist zugleich eine Anweisung zur Aufsuchung neuer Tatsachen und Gesetze, ein Schlüssel für neue Erscheinungen (Bd. III. p. 534 Art. 3363). Das Prinzip ist somit der höchste Gesichtspunkt und die letzte Kontrollinstanz, der sich alle besondren Ideen über die Natur unterzuordnen haben. Jede physikalische Idee muß mit dem Prinzip verglichen, an ihm gemessen werden. Diese logische Rangordnung ist genau festzuhalten, wenn anders ein strenger Gang und eine feste Gesetzmäßigkeit in der Wissenschaft durchgeführt werden sollen. Indem Faraday das Gesetz von der Erhaltung der

[3]) Philosophical Magazine Vol. XVII p. 169.

Kraft als ein solches oberstes Prinzip einführt, sagt er weiter: „Agreeing with those, who admit the conservation of force to be a principle in physics as large and sure as that of the indestructibility of matter or the invariability of gravity, I think, that no particular idea of force has a right to unlimited or unqualified acceptance, that does not include assent to it.“ Ja die unbeschränkte Anwendung des Prinzips wird geradezu als Pflicht dem Denken zugemutet: „If the principle be accepted as true, we have a right to pursue it to its consequences, no matter what they may be. It is, indeed, a duty to do so. A theory may be perfectioned as far as it goes, but a consideration going beyond it is not for that reason to be shut out. We might as well accept our limited horizon as limit of the world. No magnitude either of the phaenomena or of the results to be dealt with should stop our exertions to ascertain by the use of the principle that something remains to be discovered and to trace in what direction that discovery may lie“ (Philosophical Magazine vol. XIII. fourth series, 1857 p. 228).

Jetzt erkennen wir das innere Motiv der Bekämpfung der Hypothesen. Die Korrektur des Hypothesenbegriffs liegt im Prinzip. In streng gesetzmäßigem Gang soll sich der Fortschritt der Wissenschaft vollziehen. Die Garantie dafür aber liegt allein im Prinzip. Indem die wissenschaftliche Forschung durch Prinzipien weiterschreitet, erkennt sie über sich ein Gesetz an, vielmehr sie gibt es sich selber, damit aber schließt sie alle vagen und unmethodischen Vermutungen, die nicht im Zusammenhang mit dem gesetzmäßigen Gang der Wissenschaft stehen, von sich aus. Sofern die Hypothesen bloße unbegründete Annahmen, anschauliche Phantasiebilder sind, die nicht auf das Prinzip sich stützen, wird ihnen der Wert wissenschaftlicher Methoden abgesprochen. Damit ist jedoch die Hypothese nicht schlechthin als wissenschaftliches Mittel verworfen und entwertet, ihr Begriff wird korrigiert in Rücksicht auf das Prinzip. In diesem muß seine letzte Grundlage haben, was eine rechte Hypothese sein will. So offenbart sich das Prinzip in seiner unerschöpflichen Fruchtbarkeit für die Erkenntnis; alle besonderen Ideen und Hypothesen erscheinen nunmehr nur noch als Selbstentfaltungen, als Speziali-

sierungen der Prinzipien, d. i. der Methoden der Wissenschaft. Das ist die universale Bedeutung des Prinzips, das alle Gedanken über die Natur umspannt: die Natur selbst ist jetzt im Prinzip gegründet. Das Prinzip erscheint als das Universum, dem gegenüber jede besondere Theorie als der beschränkte Horizont des Menschen gilt. Im Lichte dieser Auffassung aber verrückt sich das Verhältnis von Hypothese und Tatsache, wie wir es früher kennen gelernt haben, sofern jetzt unter Hypothese nur der berichtigte Begriff einer reinen Grundlegung, d. i. einer nach dem Vorbild des Prinzips entworfenen, aus einer Hypothesis im Sinne Platons, oder einem reinen Grundsatz in der Sprache Kants abgeleiteten Voraussetzung verstanden werden muß. Einer solchen Hypothese gegenüber kann freilich die Tatsache nicht mehr als wissenschaftliche Instanz ausgespielt werden. Gegen das echte Prinzip verblaßt sie in ihrem Werte.

„No hypothesis should be admitted nor any assertion of a fact credited that denies the principle" (Philosoph. Mag. a. a. O. 227); und an einer andern Stelle sagt er: „Da ich jedoch gerade hierüber rede, kann ich nicht umhin, den Wunsch auszusprechen, der eine und andre unter den Verteidigern der Kontakttheorie möge doch den Punkt in Erwägung ziehen, den man bisher sorgfältig umgangen zu haben scheint, daß nämlich die Annahme einer Kontaktkraft an sich ganz unphilosophisch ist. Eine Betrachtung dieser Art scheint mir der Kontakttheorie das Fundament selbst zu entziehen. Ich wünschte, Sie hielten es der Mühe wert, jene drei Seiten in Ihrem Magazin wieder abzudrucken. Nach meiner Auffassung drücken sie ein Fundamentalprinzip aus, das kein philosophischer Kopf, dessen Denken selbst nur einen mäßigen Grad von Strenge besitzt, bei Seite schieben oder umgehen kann, und ich muß gestehen, so lange man sich über das Prinzip, das ich für ein Naturgesetz halte, nicht Rechenschaft ablegt, sei es auch nur der Schein einer solchen in Form einer Hypothese oder sonstwie, so lange werde ich sehr wenig Neigung verspüren, Tatsachen viel Wichtigkeit beizulegen, die zwar zu Gunsten der Kontakttheorie angeführt werden, die aber die Anhänger der chemischen Theorie stets ebenso für ihre eigenen Ansichten sprechend und

mit diesen im Einklang stehend finden“ (Experimental-Untersuchungen Bd. II p. 248). Hiermit kehrt sich die Rangordnung um. Die Tatsache ist nicht mehr das Feste und Sichere, als welches sie der schlechten Hypothese gegenüber erschien, sondern gerade das Vieldeutigste und Schwankendste: ein bloß Relatives, das erst in der Beziehung auf das Prinzip seinen festen Wert erhält. In dieser Beziehung zu dem Prinzip bleibt sie dem Denken nicht mehr fremd, als dessen Ausdruck das Prinzip rekognosziert ist, sondern sie erscheint als eine Setzung des Denkens selbst, welche dieses kraft des Prinzips vollzieht. Die Tatsache erscheint als eine Antwort, die das Denken sich selbst gibt und die in der Sprache des Denkens erteilt werden muß. Daher ist auch nicht etwa die gegebene Wahrnehmung der letzte Zeuge für die Tatsächlichkeit, sondern sie muß es sich gefallen lassen, vom Denken und in Denken umgeschmolzen und umgeprägt zu werden durch das Experiment, in dem, vom Prinzip geleitet, die Vernunft an die Natur die Frage richtet und sie zwingt, auf dieselbe zu antworten.

In solcher Schärfe und Bestimmtheit ist freilich der Gedanke bei Faraday nirgends ausgesprochen. Noch immer, scheint es, bleibt für die Deutung Raum, als stände nicht sowohl die Tatsache als die Tatsächlichkeit unverrückbar fest und als bliebe dem Denken nur die nachträgliche Ausrechnung ihres Inhalts, die Auslegung ihres eigentlichen Sinnes und ihrer Bedeutung. Aber die Interpretation kann bei diesem Resultat nicht stehen bleiben. Es ist ihre Aufgabe und ihr gutes Recht, den nicht zu Ende gedachten Gedanken in seine äußersten Konsequenzen und Ausläufer zu verfolgen, den Ertrag der Untersuchung in seinen wichtigen Folgen für die Wissenschaft vorauszuberechnen und zu bestimmen. Unsere Interpretation liegt in der Richtung des Faradayschen Gedankens. Die Feststellung der Tatsächlichkeit ist von der Erschließung ihrer Bedeutung und ihres Inhalts schlechterdings nicht zu trennen. Bedeutet die Tatsache nicht mehr als die bloße Forderung einer inhaltlichen Bestimmtheit, so ist sie als solche eben ein bloßes X und erscheint im Lichte des vollständigsten Gegensatzes zu ihrem eigentlichen Anspruch, eine absolute Bestimmtheit vertreten zu wollen. Will sie aber doch schon selbst einen Inhalt repräsentieren,

so kann es nur dieser eine sein: nämlich ein schlechthin Einzelnes, ein Hier im Raum, ein Jetzt in der Zeit, womit sie sofort wieder der ganzen Gesetzlichkeit der Erkenntnis und dem Verfahren des Denkens anheimfällt. Jede einzelne räumliche und zeitliche Bestimmtheit ist unabtrennbar von den allgemeinen Erkenntnisbedingungen des Raumes und der Zeit und diesen gegenüber nicht das Frühere, sondern das Letzte. Erst das allgemeine Verfahren der Raumgesetzlichkeit liefert das Mittel zur Bestimmung des einzelnen, individuellen Raumpunktes. Daher führt der Gedanke Faradays in seinem Fortgang unausweichlich zu jenem wahren Verhältnis von Prinzip und Tatsache, wie es die idealistische Philosophie immer zum Ausdruck gebracht, und wie es in der praktischen Forscherarbeit Faradays eine überzeugende Ausprägung gefunden hat.

Alle Experimente Faradays sind von jenem Geiste geleitet, den Kant als die Revolution der Denkart, aus welcher die Physik als Wissenschaft hervorgegangen ist, so schön beschreibt:[1]) „Als Galilei seine Kugeln die schiefe Fläche mit einer vom ihm selbst gewählten Schwere herabrollen, oder Torricelli die Luft ein Gewicht, was er sich zum voraus dem einer ihm bekannten Wassersäule gleich gedacht hatte, tragen ließ, oder in noch späterer Zeit Stahl Metalle in Kalk und diesen wiederum in Metall verwandelte, indem er ihnen etwas entzog und wiedergab, so ging allen Naturforschern ein Licht auf. Sie begriffen, daß die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt, daß sie mit Prinzipien ihrer Urteile nach beständigen Gesetzen vorangehen und die Natur nötigen müsse, auf ihre Fragen zu antworten, nicht aber sich gleichsam am Leitbande gängeln lassen müsse; denn sonst hängen zufällige nach keinem vorher entworfenen Plane gemachte Beobachtungen gar nicht in einem notwendigen Gesetze zusammen, welches doch die Vernunft sucht.“

Faradays Experimentaluntersuchungen bieten das Muster der von Kant geschilderten Methode. Vom Prinzip ausgehend und an seinem Faden fortgehend, baut er seine Hypothesen, die er, von Ex-

[1]) Krit. d. r. Vern. Vorländer p. 15.

periment zu Experiment weiter schreitend, in immer engere Grenzen und Bestimmtheiten einschließt: mit dem Ziele der eindeutigen Determination des Gegenstandes, zum Naturobjekt. Das Gegebene ist im besten Falle nur die Frage oder das Problem, das an das Denken ergeht, und damit allerdings kein unverächtlicher Beitrag zur Erkenntnis: „aber andrerseits ist es ein ermutigender Gedanke, daß gerade sie es seien (d. h. die ungelösten Probleme), die, mit Eifer an der Hand des Versuches und mit Überlegung verfolgt, zu neuen Entdeckungen führen werden“ (a. a. O. 246 Bd. II).

Ziel und Endzweck der Erkenntnis und der Wissenschaft, ihr Sein und ihre Realität aber ruht im Gesetz, das die Tatsachen umschließt, und in dem sie erst wahrhaftes Sein, Realität und Bestand haben. Das ist der große idealistische Zug, die echt philosophische Richtung der Faradayschen Physik. Es gibt kein Gesetz außer in und durch die Methoden des reinen Denkens. Die Natur ist dem Denken nicht fremd und der Geist ist kein Spielball launischer Naturgewalten. Denn er selbst beherrscht und ordnet die widerstrebenden Kräfte, indem er sie schöpferisch zur Entdeckung bringt. Und es ist sicherlich keine Übertreibung, wenn wir hier die Ansicht aussprechen, daß diese Wahrheit des Idealismus für Faraday nicht ein leerer Schall, sondern seine innerste wissenschaftliche Überzeugung war. Wie sie in seiner Forscherarbeit Wirklichkeit geworden ist, so hat er sie, zwar nicht in philosophisch schulgerechter Form, aber doch nach seiner Art, in seiner Sprache, zum Ausdruck gebracht. Für diese Überzeugung hat er im Gefühl der Ehrfurcht und Bewunderung vor der Kraft der Vernunft noch in den letzten Jahren seines Lebens die schönen Worte gefunden: „Die Schönheit der Elektrizität oder irgend einer andern Kraft besteht nicht in dem Geheimnisvollen und Unerwarteten, nicht darin, daß sie unversehens alle Sinne trifft, sondern darin, daß sie dem Gesetze unterworfen ist, und daß der gebildete Intellekt sie nunmehr im großen Maßstabe zu beherrschen vermag. Der menschliche Geist steht über, nicht unter ihr, und unter diesem Gesichtspunkte eben erscheint die Würde. die praktische Verwertung und der Nutzen der geistigen Ausbildung, welche die Naturwissenschaft gewährt, so überwältigend: denn indem sie den Geist befähigt, die

Naturkräfte vermöge ihrer eigenen Gesetze in seinen Dienst zu stellen, überträgt sie göttliche Gaben auf den Menschen.“ (Exper. Unters. Bd. III p. 625).

II. Die Atomistik.

1. Einleitung.

Es ist wohl heute keine Frage mehr, daß die moderne Physik seit dem Zeitalter Newtons keine größere Umwälzung und Umgestaltung ihrer Grundlagen erfahren hat, als durch das Energieprinzip und die Faraday-Maxwellsche Theorie der Elektrizität. Bis auf Faraday galt das gesamte Streben der physikalischen Wissenschaft einer rein mechanischen Erklärung der Naturerscheinungen; und diese Tendenz, die mit der Wiedergeburt der Wissenschaften im Zeitalter der Renaissance auftaucht, setzt sich bis in die heutige Zeit mit unverminderter Kraft und Lebendigkeit fort. Die mechanische Erklärungsart der Erscheinungen hat in der Atomtheorie eine ihrer typischsten Ausprägungen gefunden, und so ernsthaft die Atomistik seit den Tagen ihrer Entstehung von philosophischer wie von wissenschaftlicher Seite bekämpft und angefeindet worden ist, sie hat sich bis auf die heutige Zeit, wie es scheint ungeschwächt, in ihrer Stellung behauptet. Aber wie die Entdeckung des Energiegesetzes, so ist Faradays Auftreten für die Entscheidung des Kampfes gegen den Atomismus eine neue und bedeutende Etappe. Indem er in den Streit eingreift, tritt die Kritik der Atomtheorie in ein neues Stadium. Denn diese Kritik ist nicht lediglich negativer Art: in der Verteidigung gegen den erneuten Ansturm muß sich die atomistische Hypothese selbst eine Umbildung und Neugestaltung gefallen lassen, indem sie sich aus der Kritik mit neuen fruchtbaren Motiven bereichert und entwicklungsfähige Gedankenelemente in sich aufnimmt.

So sehr nun auch die Gegnerschaft Faradays gegen die Atomistik aus den unmittelbaren Erfahrungen und Problemen seiner eignen Tatsachenforschung entspringt, es verbindet sich bei ihm, wie überall so auch hier, mit dieser Tendenz ein eigentümliches prinzipielles Interesse. Seine Experimentaluntersuchungen bleiben

immer an die Richtung seines Denkens auf die Herausarbeitung eines reinen und in sich abgeschlossenen wissenschaftlichen Systems aus dem zerstreuten Material der Einzelzusammenhänge gebunden. Und selbst wo diese Beziehung nicht offen am Tage liegt, läßt sich die enge Verkettung seiner Experimentaluntersuchungen mit seinen Anschauungen über die methodischen Grundlagen und fundamentalen wissenschaftlichen Prinzipien noch nachweisen. Sein Denken ist nicht vorzugsweise auf die Entdeckung und Ermittelung neuer Tatsachen und Gesetze gerichtet, sondern die Arbeit an den Problemen der Physik übt ihre rückwirkende Kraft auf die Begründung und Formulierung der letzten Voraussetzungen. Im Zusammenhang mit seinen Entdeckungen entsprangen ihm die auf die Revision der gangbaren physikalischen Anschauungen gerichteten Probleme, aber er versuchte es darum doch niemals, den Prinzipienstreit durch Appellation an die aus den nächstliegenden Bedürfnissen der Forschung erwachsenen Theorien und Hypothesen zu entscheiden. Vielmehr suchte er sich immer erst auch von der Zulässigkeit jeder besonderen hypothetischen Annahme zu überzeugen, durch Betrachtungen, die in seinen Voraussetzungen über den tiefsten methodischen Grund der Naturwissenschaft überhaupt wurzelten.

Die Tendenz seiner neuen Anschauung ist allerdings schon gleich im Beginn seiner wissenschaftlichen Laufbahn zu erkennen; es fehlt indessen nicht an Schwankungen und Zweifeln, über die er erst im Laufe seiner Entwickelung Herr wird. An der Kritik und im Kampfe mit entgegengesetzten Auffassungen wächst ihm die Klarheit über den Sinn und die Bedeutung des von ihm neu eingeschlagenen Weges der Forschung. Schon früh konzipiert er den Gedanken, oder wie er es selbst auszudrücken liebt, „die Methode“ der Kraftlinien, aber was ihm zuerst nur eine bequeme Operation zur Darstellung der gegebenen elektrischen oder magnetischen Krafterscheinungen ist, wächst sich zuletzt zu einer universellen Form der Wissenschaft aus, die den Anspruch erhebt, ein das gesamte Gebiet der physischen Kräfte umfassendes Ausdrucksmittel für die Wissenschaft zu werden. Dadurch gerät die neue Auffassung schon bald in Kollision mit der herrschenden Ansicht von den fernwirkenden Kräften, die sich dann in der Atomtheorie mit noch anderweitigen Voraussetzungen kom-

pliziert. Und so wendet sich alsbald die Kritik gegen das Atom, an dessen Bekämpfung die Genesis der Motive zu der Konzeption der neuen Methode der Kraftlinien sich deutlich verfolgen läßt.

2. Die antike und die moderne Atomistik.

Die Atomistik war im Zusammenhang der griechischen Spekulation über die Natur der Materie entstanden. Gegenüber der Resignation des Eleatismus auf eine wissenschaftliche Erklärung der Naturerscheinungen und seinem Verharren im prinzipiellen Gegensatz zwischen dem geforderten Ideal des reinen Denkens und der Unzulänglichkeit aller sinnlich fundierten Erkenntnis, war die Atomistik mit dem Anspruch aufgetreten, diesen Gegensatz auszugleichen, den Widerspruch zwischen der Idee und den Phänomenen zu versöhnen.

Damit hatte zugleich das Problem der Erkenntnis eine neue Entwicklungsstufe erreicht; die Ideen des reinen Denkens wurden als Methoden rekognosziert, die nicht nur fähig waren, wissenschaftlichen Inhalt zu erzeugen, sondern die ihren Anspruch auf die Vertretung des wahren Seins nicht anders als in dieser Beziehung zur wissenschaftlichen Naturerklärung zu legitimieren vermochten. Die Atome und das Leere sollten jetzt nicht mehr eine vom Denken abgetrennte Wirklichkeit bedeuten, die unabhängig von den Problemen und Inhalten des Bewußtseins ihren Bestand hat, sondern sie wurden zu Erzeugnissen des reinen Denkens, zu methodischen Begriffen, mit denen das Bewußtsein Gesetz und Ordnung an seinem Inhalte vollzieht, durch die es jenen Gegenstand hervorbringt, in dessen Gesetzlichkeit der Begriff der Natur besteht. In dieser Tendenz konnte Demokrit die Forschung der Eleaten mit dem Wort zu überbieten meinen: μὴ μᾶλλον τὸ ὂν ἢ τὸ μηδὲν εἶναι.

Wenn an das Atom als den Vertreter des Seins noch die Sinnlichkeit sich klammern mochte, so war das Leere als reine Gesetzlichkeit des Raumes von jeder Dinghaftigkeit frei und konnte nur in einer ewigen Idee, in einem reinen Verfahren des Denkens gegründet sein. Darin lag der unverlierbare Gehalt der Atomistik, der sich auch an der Kritik des Sinnenscheins offenbart. Denn nur aus einem methodischen Gesichtspunkt ist die Ablehnung der Sinnesqualitäten für den Aufbau der Erkenntnis zu verstehen. Wenn

der Gegenstand der Natur den Bestand einer festen Gesetzlichkeit bedeuten will, so kann er nur in den Funktionen des Bewußtseins zur Bestimmung kommen, die einen solchen Bestand und eine solche sich identisch erhaltende Gesetzlichkeit zu erzeugen und zu verbürgen imstande sind. Die Sinne sind dazu schlechthin unvermögend; denn sie sind mit ihren wechselnden und verworrenen Zeugnissen die unzuverlässigsten und unbeständigsten Bürgen. Ein sich erhaltendes Sein vermögen sie nicht zu gewährleisten. Darnach bleibt die alleinige Quelle für die Erkenntnis das reine Denken selbst, aus dem Gesetz und Ordnung fließt. Zahl, Maß, Gestalt und Lage werden als Begriffe des Denkens die einzigen Ausdrucksweisen für das wahrhafte Sein. Und es ist die Demokriteische Atomistik, die in diesen Begriffen die Natur zu begründen wagt: ὅπερ ἔστι νομίζεται μὲν εἶναι καὶ δοξάζεται τά αἰσθητά, οὐκ ἔστι δὲ κατ' ἀλήθειαν ταῦτα, ἀλλὰ τὰ ἄτομα μόνον καὶ τὸ κενόν.[5])

In den Atomen und dem Leeren allein die Wirklichkeit anbauen, heißt in Zahl, Maß, Gestalt und Lage die Erzeugung des Naturgegenstandes vollziehen. Die Natur wird damit zum Inbegriff einer mathematischen und mechanischen Gesetzlichkeit. Aber es scheint das Schicksal der Atomistik zu sein, daß sie im Verlauf ihrer Entwicklung mit all den Mängeln behaftet bleiben mußte, mit denen ihr erster unzulänglicher Ausdruck bei Demokrit kompliziert war. Ja, man kann sagen, daß sie sich über die methodische Schärfe und Klarheit, in der sie ihr Erfinder formulierte, seither nicht erhoben, sie eigentlich nicht wieder erreicht hat. Schon bei ihrer Erneuerung durch Epikur hat sie einen Teil der charakteristisch Demokriteischen Züge eingebüßt. Wie ihre Begründung durch Epikur sensualistisch wird, so werden die von Demokrit entthronten subjektiven Sinnesqualitäten wieder in ihr angemaßtes Recht eingesetzt. Nun werden sie dem wahrhaften Sein beigerechnet, als etwas Tatsächliches an einem gegebenen Gegenstande, der zu einer zweiten Wirklichkeit, neben der von außen in das Bewußtsein projizierten, erstarrt.[6]) Es ist charakteristisch, daß die Atomistik

[5]) Siehe Diels 406 nach Sextus Empiricus.

[6]) Vergl. Natorp, „Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum", p. 223 ff.

auch in ihren neueren Gestalten meistens mehr die Züge der Epikureischen als der Demokriteischen Fassung annimmt, wie sie denn auch der Lieblingsgedanke des Materialismus von jeher gewesen und geblieben ist, die Rüstkammer, der er seine besten Waffen entnehmen konnte. Es scheint der Atomistik somit die Tendenz beizuwohnen, im Dogmatismus zu verknöchern, und beinahe möchte man glauben, daß es das große Verdienst Demokrits war, vielmehr trotz der Atomistik, als durch sie und mit ihrer Hilfe, den idealistischen Grundzug seiner Lehre auszubilden.

Der Idealismus der atomistischen Lehre ist in der Erkenntnis des idealen Charakters der mathematischen Gesetze begründet und daher vermag er sich auch nur soweit zu erstrecken als die griechische Mathematik an ihrem Teil den Charakter der Zahlverhältnisse erkennen läßt. Daher ist auch der Atomismus eine notwendige Konsequenz der griechischen Zahlenlehre, wie er ja auch in der pythagoreischen[7]) Schule zuerst entworfen wird. Das Instrument der griechischen Mathematik ist die endliche Zahl, und so trägt auch der Atomismus die Signatur der diskreten Zahl bis auf den heutigen Tag. Wie das Verfahren mit den diskreten Zahlen ihre Gebilde durch Zusammensetzung fester und unbeweglicher Einheiten aufbaut, so ist das Atom das Element der Komposition, die diskrete physikalische Einheit, in deren Addition und Multiplikation die endlichen Dinge erwachsen. Und wie das Fundament der endlichen Zahlen die diskrete Einheit ist, so kann auch die atomistische Analyse nicht weiter hinabsteigen als bis zum diskreten Teil, der vielleicht unter der Grenze der sinnlichen Anschauung liegt, immer doch aber innerhalb einer endlichen Ausdehnung beschlossen bleibt. Um der Unbestimmtheit, die in der willkürlichen Teilbarkeit ins Unendliche liegt, eine Schranke zu setzen, wird dem Atom eine absolute Starrheit beigelegt, wodurch es zugleich vor der Veränderung[8]) geschützt, und demnach sein Substanzcharakter verbürgt werden soll.

---

[7]) Siehe Cohen: Platons Ideenlehre und die Mathematik, p. 4.

[8]) Unterdessen hat De Portu („Galileis Begriff der Wissenschaft", Dürr, Leipzig 1904) an der traditionellen und auf Aristoteles zurückgehenden Auffassung des Demokriteischen Atombegriffs Zweifel erhoben. Die Atome brauchten nicht

Das Gewaltsame dieser Voraussetzungen liegt im Charakter der endlichen Zahl, die das Kontinuum des Raumes aus sich nicht zu bestimmen vermag; ein Mangel, der sich auch in der Unbestimmtheit der Vorstellung von der Bewegung geltend macht. Die Bewegung ist als Ursache der Veränderung für die Komposition und Dekomposition der Atome gedacht, aber da auch sie erst als kontinuierliches Gebilde zur festen Bestimmtheit kommen kann, so fehlt auch dafür das Mittel, sie in ihrem Gesetz mathematisch ausdrückbar zu machen. Demgemäß müssen die Atomgestalten, die Zacken, Spitzen, Kanten u. s. w. das leisten, was die Bewegung nicht zu begründen vermag; die Verteilung und Gruppierung der substanziellen Individuen im Raume; und es kommt daher auch zu keiner klaren und genauen Ausbildung einer physikalischen Theorie, in der die Welt der Erscheinungen durch strenge Maßverhältnisse mit den Gesetzen des Denkens verknüpft wird und in ihnen Bestand gewinnt.

Für eine vorläufige Veranschaulichung und als ordnendes Prinzip dagegen reicht die Hypothese aus, und so erweist sie sich als hervorragendes Mittel zur Befriedigung des chemischen Interesses, indem das Interesse der Chemie in erster Linie gerichtet ist auf die Komposition der stofflichen Elemente in den zusammengesetzten Körpern und nicht auf den Prozeß des Überganges aus einem Zustand in den andern. Daher ist denn auch die Atomhypothese bis auf den heutigen Tag das wichtigste Erkenntnismittel in der wissenschaftlichen Chemie geblieben. Freilich hat sie sich sehr weit über ihre ursprüngliche Gestalt bei Demokrit und Epikur hinaus entwickeln müssen, um den modernen Anforderungen der Wissenschaft zu genügen. Der gewaltige Aufschwung der Chemie in der neuesten Zeit erforderte präzisere Aufstellungen über die Beziehungen der Atome untereinander, und es ist in erster Linie die schärfere Fassung der quantitativen Verhältnisse und die Auf-

notwendig diskrete Einheiten zu sein, sondern könnten darnach als infinitesimale Elemente der Dinge gefaßt werden. Sollte diese Ansicht ihre historische Begründung finden, so wäre Demokrit von unseren Ausführungen, die sich allerdings auf eine bestimmte historische Form der Atomtheorie beziehen, auszunehmen.

nahme mathematischer Bestimmtheit, welche durch die Verbindung mit den Bewegungsproblemen die Atomenlehre in den Stand setzten, mit Experiment und Beobachtung in Beziehung zu treten.

Nachdem die atomistische Theorie in der neuen Zeit durch Gassendi in ihrem Epikureischen Gewande wieder zum Leben erweckt worden war, wurde sie etwas später durch den großen Chemiker Robert Boyle als methodisches Werkzeug auch für die experimentierende Wissenschaft erschlossen. Sie legt damit ihre ausschließlich metaphysische Bedeutung ab, und wird zu einem Prinzip für die wissenschaftliche Forschung. Aber freilich entwickelt und steigert sich ihre Fruchtbarkeit als wissenschaftliche Methode, je mehr es ihr gelingt, den Gehalt der physikalischen Prinzipien in sich aufzunehmen. Und je mehr sie sich mit dem physikalischen Inhalte erfüllt, umsomehr zieht sie die Wissenschaft der Chemie selbst in die Interessen der Physik hinein. Die Atome Boyles sind noch ganz die vielgestaltigen Körperchen Epikurs, deren Zusammenhalt in nur sinnlicher Weise durch das Ineinandergreifen der Vorsprünge und Zacken erklärt wird. Aber der gewaltige Fortschritt der Physik, die Bewegungslehre Galileis und ihre Erweiterung durch Huyghens und Newton, lenken das Interesse immer mehr auf den Prozeß der Veränderung, auf den Übergang der Atome aus einer Lage in die andre, und erwecken das Verlangen, die Bewegung der Atome selbst in einem gesetzlichen Ausdruck zu erfassen.

Borelli und Huyghens gründen die Bewegungen der Atome auf die Gesetze des Stoßes, während die Atomistik durch Newton, gemäß seiner Theorie der fernwirkenden Kräfte, eine radikale Umbildung erfährt. Nunmehr beherrscht die Atomwelt dasselbe kosmische Gesetz der Schwere, das in den Bewegungen der Planeten sich betätigt, und die Konstellation der Atome wird organisiert durch die anziehenden und abstoßenden Kräfte, die in irgend einer Potenz der Entfernung wirken. Jetzt bedarf es auch der Berührung der Atome nicht mehr, da die Möglichkeit der Wechselwirkung im Gesetz der Fernkräfte ausreichend objektiviert ist. Auch die mannigfaltigen Atomgestalten verlieren ihre Funktion und werden, als überflüssig, fallen gelassen. In dieser wesentlich

vereinfachten und einheitlicher gestalteten Form erscheint die Atomistik im Beginn des 19. Jahrhunderts bei Dalton, Gay-Lussac und Avogadro, und wird nun zur herrschenden Methode in der modernen Chemie, die von da ab mächtig emporblüht. Die Theorie der Atomgewichte, die Molekulartheorie der Gase, die ganze organische Chemie ist das Gebiet, auf dem die neuere Atomistik sich in ihrer größten Fruchtbarkeit entfaltet, aber sie beginnt auch bald die Grenzgebiete der Chemie und Physik, die Thermo-Chemie und die Elektro-Chemie zu umfassen, indem sie damit die Zurückführung der chemischen Erscheinungen auf die physikalischen Prinzipien anbahnt.

In diesem Stadium ihrer Entwicklung lernt Faraday die Atomtheorie kennen, gegen sie richtet sich in erster Linie sein Angriff und seine Kritik. In der Tat aber trifft diese Kritik nicht nur die Atomistik, die auf Newton zurückgeht, sondern ebensosehr die antike Atomistik, wie sie ihren Höhepunkt in Huyghens erreicht hat. Es ist somit eine bestimmte Gestalt der Atomtheorie, welche in ihren Motiven und Absichten von Faraday bekämpft und bestritten wird: nämlich der Atomismus antiker und Newtonscher Prägung. Wir werden sehen, wie Faraday den Gedanken des Atoms nicht schlechthin verwirft oder beseitigt, sondern selbst auf ihn zurückgreift, allerdings, um ihn von Grund aus umzugestalten. Hierbei werden wir freilich auf eine Schwierigkeit stoßen, welche die sonst so klare Sachlage zu trüben geeignet ist. Indem Faraday, wie schon oben erinnert wurde, den Begriff des Atoms in seine eigene Spekulation einführt, knüpft er an eine Fassung dieses Begriffes an, wie sie im 18. Jahrhundert von Boscovich gegeben, und in einem ganzen System der Naturphilosophie durchgeführt worden ist. Die Atomistik des Boscovich aber trägt ganz unverkennbar Newtonsche Züge an sich. Es wird daher nötig, die Anteile und Gedankenelemente, die von beiden Forschern in die Konzeption ihrer Grundbegriffe aufgenommen worden sind, scharf zu scheiden und zu sondern, wenn die wahre Absicht Faradays klar und deutlich hervortreten soll. Das wird um so notwendiger, als in neuerer und neuester Zeit mannigfache Versuche zu einer Neugestaltung und Neubelebung der Atomhypothese gemacht worden sind, die

sich auf Faradaysche Anschauungen stützen und eine Vereinbarung mit seinem Vorstellungskreis beabsichtigen. Daß sich die Argumente Faradays nicht ohne weiteres auch auf diese, ihm noch unbekannte Fassung beziehen, leuchtet von selbst ein. Wir werden daher an andrer Stelle noch von dem Verhältnis dieser neuen Theorien zum Faradayschen Begriffssystem zu sprechen und den Zusammenhang seiner Ideen mit einer verbesserten und reformierten Atomhypothese in Erwägung zu ziehen haben. Übrigens wirken aber die antiken und die älteren Newtonschen Atomtheorien bis in die jüngste Zeit hinein weiter, und immer von neuem ist es von physikalischer wie von philosophischer Seite unternommen worden, eine tiefere Begründung für eine Atomistik alten Stils, die wir hier zur Abkürzung als die diskrete gegenüber der Faradayschen, die wir mit Fechner als kontinuierliche bezeichnen wollen, zu finden. Diese Versuche werden durch die Faradaysche Kritik mitbetroffen. Es muß also erlaubt sein, in einer vergleichenden Gegenüberstellung die Chancen der widerstreitenden Anschauungen für eine exakte Begründung der Naturwissenschaft gegeneinander abzuwägen, wobei denn freilich die einzelnen begrifflichen Elemente der verschiedenen Theorien gesondert und unterschieden voneinander behandelt werden müssen.

3. Faradays Kritik.

Die Opposition gegen die Atomtheorie regt sich bei Faraday schon sehr früh. In einer Untersuchung über die Kontaktwirkung des Platins sucht er sich über die Elastizität der Gase eine Vorstellung zu machen. Die atomistische Erklärung bietet sich ihm an, aber hier regt sich der Zweifel. „Wir haben nur sehr unvollkommene Vorstellungen von dem wirklichen und inneren Verhalten der Teilchen eines Körpers, der im festen, flüssigen und gasförmigen Zustand existiert, aber wenn wir auch, indem wir den gasförmigen Zustand von der gegenseitigen Abstoßung der Teilchen oder ihrer Atmosphären herleiten, am Ende im Irrtum sind, jedes Partikelchen als Kern einer Atmosphäre von Wärme, Elektrizität oder einem anderen Agens zu denken, so werden wir vermutlich doch nicht fehlgehen, wenn wir die Elastizität als auf Gegenseitigkeit der

Wirkung beruhend betrachten“ (Bd. I, Art. 626). Und in anderem Zusammenhang betont er nochmals das Unsichere und Unbestimmte in der Vorstellung vom Atom. „Wiewohl wir von dem, was ein Atom sei, nichts wissen, so können wir doch nicht widerstehen, uns die Vorstellung von einem kleinen Teilchen zu bilden, welches uns dasselbe veranschaulicht, und wiewohl wir uns in derselben, wenn nicht in größerer Unkenntnis hinsichtlich der Elektrizität befinden, sodaß wir nicht imstande sind, zu sagen, ob sie eine besondere Materie sei, oder aus mehreren Materien bestehe, ob sie eine bloße Bewegung der gewöhnlichen Materie oder eine dritte Art Kraft oder Agens sei, so gibt es doch eine ungemein große Summe von Tatsachen, welche uns zur Annahme berechtigt, daß die Atome der Materie irgendwie begabt und vereinigt seien mit elektrischen Kräften, denen sie ihre hervorragendsten Eigenschaften und unter diesen ihre gegenseitige chemische Affinität verdanken“. (Bd. I, p. 852.)

Schon hier also herrscht die Tendenz vor, den Begriff des Atoms gegen den der Kraft verschwinden zu lassen oder doch wenigstens auf die Seite zu stellen. Die Methode, die elektrischen Vorgänge in Linien elektrischer Kraft zu veranschaulichen, hat das Interesse am Atom verdrängt. Die Charakteristik des Atoms ist ja selbst erst möglich durch die ihm anhaftenden elektrischen Kräfte, die seine hervorragendsten Eigenschaften sind. Dieser Gedanke spitzt sich wenige Seiten weiter noch mehr zu.

„... Die Äquivalentgewichte der Körper sind einfach diejenigen Mengen derselben, welche gleiche Mengen Elektrizität enthalten oder von Natur gleiche elektrische Kräfte besitzen. Es ist die Elektrizität, welche die Äquivalentzahl bedingt, weil sie die Verbindungskraft bedingt. Aber wenn wir die Atomtheorie und deren Terminologie annehmen, so sind es die in ihrer gewöhnlichen chemischen Aktion einander äquivalenten Atome der Körper, welche von Natur mit gleichen Mengen Elektrizität vereinigt sind. Aber ich muß gestehen, ich bin mißtrauisch gegen den Ausdruck Atom; denn es ist sehr leicht von Atomen zu reden, aber sehr schwer, sich eine klare Vorstellung von ihrer Natur zu bilden, insbesondre wenn zusammengesetzte Körper in Betracht kommen.“ (Bd. I, Art. p. 869.)

Hier scheint somit die atomistische Veranschaulichung des Vorganges geradezu als eine überflüssige Annahme aufgefaßt zu sein, eine unnötige Verwickelung und Komplizierung, welche die Vorstellung von dem wirklichen Tatbestand eher verdunkelt als schärfer und präziser macht. Das Verhältnis der elektrischen und chemischen Kräfte scheint auszureichen zur Darstellung des elektrolytischen Gesetzes. Die neuen und speziellen Annahmen, welche die Atomtheorie über den bloßen Ausdruck der Gesetze hinaus von sich aus hinzubringt, lassen die Atomistik als untauglich erscheinen, ein Prinzip der Naturforschung zu sein. Denn indem die Atomtheorie ihre Voraussetzungen durch eine Reihe von komplizierten und besondren Hypothesen belastet, verliert sie den Charakter einer letzten unableitbaren Grundlegung des Denkens und nimmt die Farbe eines sinnlich gegebenen Tatbestandes an. „Die Atomtheorie wird in unsrer Zeit auf diese oder jene Weise vielfach angewandt, namentlich zur Erklärung der Erscheinungen der Kristallisation und der Chemie, aber man unterscheidet sie nicht mit solcher Sorgfalt von Tatsachen, daß sie nicht dem Lernenden als ein Ausdruck der Tatsachen selbst erscheint, wiewohl sie im besten Falle nur eine Hypothese ist, deren Wahrheit wir nicht dartun können, was wir auch von ihrer Wahrscheinlichkeit sagen oder denken mögen. Mit dem Worte „Atom“, welches niemals gebraucht werden kann, ohne viel gänzlich Hypothetisches in sich zu schließen, beabsichtigt man oft eine einfache Tatsache auszudrücken, aber so gut auch die Absicht sein mag, so habe ich doch niemanden gefunden, der dasselbe von den es begleitenden verführerischen Vorstellungen frei zu halten vermocht hätte, und es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß Ausdrücke wie feste Proportionen, Äquivalente, Urbestandteile und so weiter, welche alle Tatsachen der sogenannten Atomtheorie in der Chemie vollständig ausdrückten, und auch jetzt noch ausdrücken, deshalb aufgegeben wurden, weil sie nicht bezeichnend genug waren, um alles das auszusagen, was derjenige, welcher dafür das Wort „Atom“ gebrauchte, sich dabei dachte; sie drückten nicht sowohl die Hypothese, als die Tatsache aus.“ (Bd. II, Seite 256.)

Das Gefährliche und Verführerische, das an der Vorstellung von den Atomen haftet, liegt in dem Bestreben, für die rein gesetzlichen

Relationen ein anschauliches Bild nach Art der Sinnendinge zu gewinnen. Es ist die versteckte Rücksicht auf die Sinnlichkeit, die, indem sie nach einem Ausdruck für die physischen Vorgänge sucht, die Vorstellung der Atome erzeugt. Die Entdeckung, daß die chemischen Verbindungen nach bestimmten einfachen Zahlenverhältnissen stattfinden, erhält in der quantitativen Feststellung der Äquivalentgewichte ihre ausreichende Objektivierung. In dem zahlenmäßigen Ausdruck der chemischen Äquivalente liegt für Faraday schon die genügende Bürgschaft für die Tatsächlichkeit der Verwandtschaftsbeziehungen. Der deutsche Chemiker Richter, der Mitentdecker des Gesetzes der multipeln Proportionen, schloß ähnlich wie Faraday. Die mathematische Formulierung des Gesetzes genügte ihm, gemäß seiner Anschauung, daß sich die Vorgänge der Natur nach Maß, Zahl und Gewicht vollziehen. In den idealen Relationen der Mathematik schien die Tatsache selbst genügend gefestigt zu sein. Dalton beruhigte sich bei dem Gedanken nicht. Er fühlte sich erst befriedigt, als er die Äquivalentgewichte als Folgerung aus der atomistischen Vorstellung der chemischen Vorgänge ableiten konnte. Ist die Verbindung ein Zusammentreten von Atomen, so war die Proportionalität gemäß einfachen rationalen Zahlen eine einleuchtende, auch sinnlich evident zu machende Vorstellung. Auch die Gewichtsverschiedenheit der einzelnen Verbindungen ließ sich durch die Zahl der Atome und ihr spezifisches Gewicht ausreichend erklären und vorstellig machen.

So bequem und erfolgreich jedoch ein solches Verfahren sein mag, es liegt die Gefahr darin, die eine Aufnahme sinnlicher Bestandteile in die Voraussetzungen der Wissenschaft mit sich bringt. Alle sinnlichen Vorstellungen enthalten in sich ein Moment der Unbestimmtheit und Willkürlichkeit und verführen dadurch zu Annahmen, die sich wissenschaftlich nicht kontrollieren lassen. Wo aber das methodische Kriterium und die Kontrolle an den Gesetzen der wissenschaftlichen Logik verloren geht, da hat die Phantasie freien Spielraum und es entsteht die Gefahr, daß die Grenzen der Wissenschaft und metaphysischen Phantasie ineinanderlaufen. Wo andrerseits der Geist in der sinnlichen Evidenz zum Stillstand kommt, da beruhigt er sich leicht und schnell bei einer gegebenen

Erklärung und mit dem methodischen Leitgedanken geht der Trieb zur Revision und Korrektur, zum Hinausschreiten über jede Stufe der Erkenntnis, und damit der Fortschritt der Wissenschaft verloren.

Daher kommt die Atomistik schnell zu letzten Annahmen, die die Fragen des Denkens einfach abschneiden, und sie verfällt in den Fehler, letzte Qualitäten zu postulieren, über die sie die Rechenschaft verweigert. Es ist dies ein Mangel der Atomistik, den besonders tief Leibniz erkannt und in einem Brief an Hartsoeker gerügt hat. „Diese ursprünglichen Qualitäten sind für gewöhnlich die Zufluchtsstätten entweder für die hinter einem schönen Namen sich versteckende Faulheit, weil man es liebt, die Erforschung einzuschränken und sich mit geringeren Kosten aus der Sache zu ziehen, oder endlich für das Vertrauen, mit dem man sich selbst bewundert, daß man den Dingen auf den Grund gekommen ist, wohingegen die Natur, welche die Unendlichkeit ihres Urhebers ausdrückt, niemals diese Arten von Schranken annimmt, bei denen unser Geist stillzustehen sucht.“ Tatsächlich ist die Tendenz in der Atomistik nicht zu verkennen, sie von ihrer methodischen Aufgabe loszulösen und zum Ausdruck einer absoluten Wirklichkeit zu verselbständigen. In der Messung der absoluten Größen der Atome, ihrer Abstände etc. spricht sich diese Tendenz der Atomistik aus. Das Atom ist nicht mehr das Atom der Synthese, aus der die Gegenstände aufgebaut werden, sondern bloß das Atom der Analyse. Damit aber wird es selbst zu einem Ding, das einer empirischen Messung unterliegt; es wird selbst zum Problem, das einer Lösung harrt, die doch wohl nicht wieder durch atomistische Voraussetzungen zu bewerkstelligen sein kann, ohne dem Verdacht einer tautologischen Erklärung oder einer Zurückschiebung ins Unendliche zu verfallen.

Aber auch die willkürliche Hypothesenbildung begünstigt, ja fordert die Atomistik, da ihre große Unbestimmtheit eine Konkretisierung ihrer Annahmen verlangt, die sie nicht aus ihren eignen Mitteln zu leisten vermag. Indem von vornherein über die Gestalt, Größe, Entfernung und Geschwindigkeit der Atome nichts ausgemacht ist, läßt sich durch die willkürliche Variierung und Festsetzung der einzelnen Parameter eine gleichermaßen berechtigte und zwingende

Ableitung der Tatsachen erzielen. Und wenn freilich durch eine immer größere Anzahl von Daten sich der Kreis der möglichen Hypothesen immer mehr verengt, so darf andrerseits auch nicht vergessen werden, daß mit dem Bekanntwerden neuer Daten auch die Chancen der Atomtheorie überhaupt gegen die anderer Naturerklärungen abnehmen.

So glaubte Faraday schon zu seiner Zeit mit seiner Methode der Kraftlinien bei einer geringeren Anzahl von hypothetischen Voraussetzungen eine größere Präzision erreichen zu können, und er bekämpft die Atomtheorie wegen der großen Zahl besonderer Annahmen, die sie nötig hat: „In der großen Mannigfaltigkeit dieser Hypothesen und ihrer raschen Aufeinanderfolge scheint mir mehr der Beweis der Schwäche als Strenge dieses Gebietes der Physik zu liegen, und man muß die breiten Annahmen, die einer jeden zugrunde gelegt sind, stets gegenwärtig haben. Selbst in der vollkommensten derselben, der von de la Rive, sind diese Annahmen beträchtlich. Denn man muß sich die Molekel, wie groß auch die Anzahl der Atome sein mag, aus denen jedes einzelne besteht, als flache oder scheibenförmige Körper denken; man muß annehmen, daß die Atome des einen Molekels nicht die Anordnung der Atome eines anderen stören oder durchbrechen; daß die elektrochemischen Vorgänge mit einer solchen Konstitution der Molekel in Einklang stehen können, daß die bewegende Kraft eines jeden Atomstromes ihren Sitz in der Achse hat und daß andrerseits dem Durchgang des Stromes durch die Oberfläche sich Widerstand darbietet u. s. w.“ (Bd. III, p. 484.)

4. Fechners Einwand.

Man könnte gegenüber diesen Einwänden versucht sein, doch auf die Erfolge hinzuweisen, welche die Atomistik bisher innerhalb der Physik und besonders der Chemie zu erringen vermochte. Fechner hat in einer ausführlichen Darstellung, auf die wir noch später zurückkommen, es versucht, aus einem solchen Gesichtspunkte die Atomtheorie nicht nur zu verteidigen, sondern selbst als notwendige Voraussetzung der Wissenschaft hinzustellen.

Er sagt: „Statt dessen stellt sich die Sache vielmehr so: Läßt

sich statt durch strenge Rücksichtnahme auf selbst noch untereinander streitige Ansichten und Voraussetzungen, wie das die philosophischen faktisch sind, durch Rücksicht auf einen Zusammenhang unbestritten feststehender Tatsachen zeigen, daß der Atomismus feststeht, so ist eben damit bewiesen, daß die philosophischen Grundlagen, mit denen er nicht bestehen kann, selbst nicht bestehen können und alle jene philosophischen Betrachtungsweisen, die ihn einstimmig verurteilen, sich hiermit selbst verurteilen" (Atomenlehre II. Aufl. p. 16); und ferner: „Wir werden, kurz gesagt, zu zeigen suchen, daß die Atomistik richtig ist, weil sie für die Wissenschaft des Faktischen notwendig ist, und nur das faktisch Richtige kann für die Wissenschaft des Faktischen notwendig sein" (Seite 5).

Dagegen kann bemerkt werden, daß dieser Einwand auf dem Standpunkt Faradays bereits antiquiert ist, der nicht oft genug erinnern konnte, Theorie und Gesetze, Prinzip und Tatsache zu unterscheiden. Für Fechner ist die Atomistik, die das Tatsächliche begründen und erklären soll, selbst zu einem Faktum, einem faktisch Richtigen geworden, wie er denn auch ihre Gewißheit, oder, was er so nennt, mit der Wahrscheinlichkeit der Umdrehung der Erde um die Sonne vergleicht. Und wenn er im folgenden mit einer ziemlich dürftigen Reihe von physikalischen Erscheinungen, deren Erklärung angeblich nur durch die Atomtheorie zu leisten sei, die dynamische Theorie der Materie zu erledigen versucht, so vermögen wir ihm auf diesem Wege nicht zu folgen. Für uns handelt es sich nicht um die Frage, welche physikalische Theorie uns instandsetzt, eine möglichst große Anzahl von Erscheinungen bequem zusammenzufassen und technisch zu beherrschen, sondern wir versuchen, einen widerspruchsfreien und mit sich einstimmigen Begriff der Natur, einen Begriff der Wissenschaft, zu finden, welcher den strengen Anforderungen des Denkens genügt, aus dem erst eine wahre und philosophisch korrekte Definition der Tatsachen gewonnen werden kann. Den aber kann uns keine Einzelheit liefern, und jedem Versuch in dieser Richtung möchten wir mit den schon erwähnten Worten Faradays begegnen: „So lange man sich über das Prinzip, das ich für ein Naturgesetz halte, nicht Rechenschaft abgelegt hat, so lange werde ich wenig Neigung spüren, Tatsachen viel Wichtig-

keit beizulegen, die zwar zugunsten der Kontakttheorie angeführt werden, die aber die Anhänger der chemischen Theorie stets ebenso für ihre eignen Ansichten sprechend, mit diesen in Einklang stehend finden“ (Bd. II p. 249).

Das Verfehlen des Problems durch Fechner enthüllt sich zudem sehr bald. Er sagt: „Denn die der Physik wie jeder Wissenschaft immanente Philosophie besteht nicht darin, daß sie von einem gewissen Punkte ihres Gebietes an die ihr eigentümlichen allgemeinen Kategorien und Methoden fallen lasse und auf die Philosophie überspringe, sondern daß sie die ihr wesentlichen bis ins Letzte durchbilde“ (Atoml. p. 46). Diese Durchbildung der Kategorien „bis ins Letzte“ ist es nun aber gerade, was wir allein als Aufgabe der Philosophie anerkennen. Darüber hinaus bestehen für uns keine Probleme, die einer philosophischen Bearbeitung unterlägen, aber gerade diese den Wissenschaften immanente Philosophie, wie Fechner sie nennt, und die strenge Durchführung ihrer Methoden „bis ins Letzte“ verbietet den Begriff des Atoms. Es ist gerade umgekehrt, wie Fechner es will, wenn er sagt: „Sie (scil. die Atomistik) mag durch die Philosophie draußen verworfen werden, aber sie wird durch die Philosophie drinnen gefordert“ (p. 46). Das ist es eben, was bestritten wird. Die Philosophie „draußen“ ist kein zulässiges Problem. Die Philosophie „drinnen“ aber widersetzt sich der atomistischen Weltansicht. Und auch nur aus solchen inneren, der Wissenschaft selbst immanenten Motiven bekämpft Faraday die Atomistik. Seine Kritik bezieht sich auf den Atomismus lediglich, sofern er Wissenschaft sein, „Erfahrung ermöglichen“ will, wobei er freilich unter Erfahrung nicht eine Summe von Wahrnehmungen, und unter Wissenschaft eine bequeme Handhabe und Technik des Gedächtnisses zur Aufbewahrung dieser Wahrnehmungen versteht, sondern ein nach Prinzipien des Denkens, nach strengen Gesetzen zusammenhängendes System von Erkenntnissen. Ein solches System vermag der Atomismus nicht herzustellen, weil er die Gesetzlichkeit des Denkens verleugnet, in welcher alle Wissenschaft gegründet liegt. Die Musterung der Kategorien des reinen Denkens und ihre Durchführung „bis ins Letzte“ führt zu dieser Ansicht über das Atom.

5. Die Kontinuität des Denkens und das Atom.

Der Absolutismus des Atombegriffs hindert diese Durchführung des Atoms. Das Abbrechen der Teilbarkeit an einem bestimmten Punkte hat von jeher Schwierigkeiten gemacht, und es ist eine physikalische Bestimmtheit, welche die Diskretheit der Partikel legitimieren muß. Das Atom muß sich die Prädikation der absoluten Härte gefallen lassen, um sich in seiner konstanten, beharrlichen Ausgedehntheit zu erhalten. Und wie die Endlichkeit des Volumens das Problem nur weiter hinunter ins Unsinnliche verlegt, ohne es für den Gedanken aufzuheben, so verletzt die absolute Härte das Gesetz der Kontinuität. Die absolute Härte bedeutet eine unendliche Kraft des Widerstandes, eine unendliche Kraft aber ist kein Objekt möglicher Erfahrung, kein in einer Quantität realisierbarer Begriff. Das Unendliche bedeutet die Gesetzlichkeit des Denkprozesses, des Verfahrens einer Setzung, das in keiner endlichen Setzung zur Ruhe kommt. Der Gegenstand der Natur aber verlangt Bestimmtheit und Determiniertheit. Die Annahme einer absoluten Widerstandskraft für das endliche Atom würde somit einer Durchbrechung des Kontinuitätsgesetzes gleichkommen. Denn von den in endlichen Quanten auszudrückenden Kräften der Natur zu der in keiner endlichen Setzung ausdrückbaren Widerstandskraft gäbe es keinen Übergang.

In dieser Tendenz ist das Wort Faradays zu verstehen: „Einen graduellen Unterschied, ja selbst einen Unterschied in der Natur der Kraft, der mit dem Kontinuitätsgesetz verträglich ist, kann ich zugeben, aber einen Unterschied zwischen einem kleinen, harten Teilchen und den es umgebenden Kräften kann ich mir nicht denken“ (Bd. II p. 261). Es ist hier derselbe Gedanke leitend, den Leibniz in zahlreichen Wiederholungen in seinem Briefwechsel mit Huyghens und Hartsoeker ins Feld führt. Auch für ihn liegt der Anstoß in der Verletzung des Kontinuitätsgesetzes, welche die Annahme einer absoluten Härte für die Atome zur Folge hat. „Die große Beständigkeit der Natur gibt durchaus keine Veranlassung zu dem Glauben an die Atome“, so schreibt er an Hartsoeker, „sondern sie stößt diesen im Gegenteil um. Sie wirkt in den kleinsten Teilen wie in den großen, es

verhält sich dort alles genau so wie hier. Wenn wir Augen hätten, die zu diesem Zwecke scharfsichtig genug wären, würden wir sehen, daß auch die kleinsten Teile zerbrechen und einander zerquetschen können, und es ist hierin gar kein Grund für einen unendlich großen Widerstand vorhanden." Er nennt es „zu einem Wunder oder einer qualitas occulta seine Zuflucht nehmen", wenn man den Grund der Verhinderung weiterer Teilbarkeit in letzten Teilen der Materie sucht. „Die Atome sind die Wirkung der Schwäche unserer sinnlichen Anschauung, die es liebt sich auszuruhen und sich zu beeilen, um bei dem Immerweiterteilen oder den Analysen zu einem Abschluß zu gelangen; nicht so verhält es sich in der Natur, die vom Unendlichen ausgeht und zum Unendlichen hinstrebt. Daher genügen die Atome nur der sinnlichen Anschauung, aber mit den höheren Gründen stehen sie im Widerspruch."

Es ist charakteristisch, daß sich in diesem Gedanken Faraday mit den klassischen Denkern der Philosophie zusammenfindet. An diesem Punkte kommt er dem Idealismus mit Bewußtsein ganz nahe, und es ist bezeichnend, daß, indem er sich vom Gedanken der Kontinuität und durchgängigen Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen ergriffen fühlt, die Ahnung in ihm aufsteigt, daß diese Universalität aus dem Denken stammen möchte: „Sie (die Naturwissenschaft) lehrt uns Kleines und Großes stets miteinander zu vergleichen und zwar unter nahezu unendlich verschiedenen Bedingungen, denn das Kleine umfaßt im Prinzip ebenso oft das Große, als dieses das Kleine, und so wird das Denken umfassend. Sie lehrt uns, die Prinzipien mit Sorgfalt zu deduzieren, sie festzuhalten oder das Urteil noch aufzuschieben, die Gesetze zu entdecken und ihnen zu gehorchen und durch sie ermutigt zu werden, das, was wir von dem Kleinsten wissen, auch auf das Größte anzuwenden." Es ist wie ein Gruß, der aus einem anderen klassischen Zeitalter der Wissenschaft zu uns herüberklingt. Anaxagoras dürfte der erste sein, der das Motiv der uneingeschränkten und unerschöpflichen Souveränität der Denkgesetzlichkeit zur Anerkennung und auf die unendliche Teilbarkeit der Materie zur Anwendung gebracht hat: „ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν, ἄπειρα καὶ πλῆθος καὶ σμικρότητα· καὶ γὰρ τὸ σμικρὸν ἄπειρον ἦν", und: „οὔτε γὰρ τοῦ σμικροῦ ἐστι τό γε ἐλάχιστον, ἀλλ' ἔλασσον ἀεί. τὸ γὰρ ἐὸν οὐκ ἔστι τὸ

μὴ οὐκ εἶναι. ἀλλὰ καὶ τοῦ μεγάλου ἀεί ἐστι μεῖζον. καὶ ἴσον ἐστὶ τῶι σμικρῶι πλῆθος, πρὸς ἑαυτὸ δὲ ἕκαστόν ἐστι καὶ μέγα καὶ σμικρόν (Simplic. phys.155,23 ff. und 155,30 s. Diels „Die Fragmente der Vorsokratiker" p. 326 und 327).

Man vergleiche damit, wie Malebranche denselben Gedanken einmal zum Ausdruck bringt: Tant il est vrai que l'esprit voit l'infini aussi bien dans le petit que dans le grand: non par la division ou la multiplication réitérées de ses idées finies, qui ne pourraient jamais atteindre à l'infini, mais par l'infinité même qu'il découvre dans ses idées et qui leur appartient, lesquelles lui apprennent tout d'un coup, d'une part qu'il n'y a point d'unité, et de l'autre point de bornes dans l'étendue intelligible (Entretiens sur la métaphysique éd. Jules Simon, p. 14). Die einzelne Setzung kann keine Schranke für die Erkenntnis bedeuten wollen, in der sie sich gleichsam verdichtet und erstarrt. Die Einheit behält ihre Festigkeit und Umschriebenheit unter einem bestimmten, fixen Gesichtspunkt. Nichts aber nötigt das Denken, in diesem Gesichtspunkt zu verharren, sondern der Prozeß der Erkenntnis treibt selbst zu einem beständigen Wechsel des Winkels, unter dem wir die Erscheinungen betrachten. Dagegen sind die Atome in letzter Instanz endliche Körperchen. Für das Denken aber gibt es keine absolute Größe oder Kleinheit. Das Verfahren der quantitativen Setzung ist nicht bedingt oder eingeschränkt durch die Einheit, mit welcher sie operiert, für sie ist das kleinste Atom in nichts unterschieden von den Dimensionen eines Planeten oder einer Zentralsonne, und es ist schlechthin Willkür, bei einer bestimmten Ausdehnung stehen zu bleiben, solange nicht das Verfahren der Teilbarkeit in einem positiven Gesichtspunkt seine Begrenzung findet. Jeder Punkt, an dem die Teilbarkeit abgeschnitten wird, bleibt eine unbegründete Setzung, ja die Atomistik läßt sie in letzter Rücksicht überhaupt unbestimmt. Sie verfällt damit dem Vorwurf, okkulte Qualitäten und Erdichtungen statt Gründen einzuführen. „Erdichtungen zu machen ist leicht, schwer aber ist es, sie vernünftig zu machen, d. h. zu zeigen, daß es solches gibt oder daß zum wenigsten ein Grund für sie vorhanden ist. Die Atome sind solch eine Erdichtung; ein vollkommen flüssiges erstes Element

ist eine zweite. Die vollkommene Flüssigkeit ist ebenso widervernünftig wie die vollkommene Härte. In der Natur gibt es nichts derartiges, statt dessen ist in ihr eine unendliche Anzahl von Widerstandsgraden vorhanden, sodaß jeder Körper mit Bezug auf andere und vergleichsweise einen Grad von Flüssigkeit und einen Grad von Festigkeit hat.“ [9])

Die Natur ist eben kein dem Bewußtsein koordiniertes Ding, mit dem das Denken fertig worden soll, wie es mag, sondern ein in den idealen Verfahrungsweisen zu erzeugendes Gebilde des Gedankens; dann aber muß sie eben den Konstruktionsgesetzen des Bewußtseins sich fügen und aus ihnen entspringen. Das Verfahren des Denkens ist ein Setzen von Relationen und Beziehungen und kein Abbilden fertiger und konstanter Wesenheiten. Und wie in der idealen Relation der Glieder der Gegenstand entsteht und besteht, so ist jeder Punkt, bei dem das Denken Halt macht, nur ein vorläufiger Ruhepunkt, den es unter einem bestimmten Gesichtspunkt setzt und festhält, keine unübersteigbare Schranke, an der es zum Stillstand kommen muß. Das Gesetz des Denkens vermag, oder ist vielmehr genötigt, jeden solchen Punkt wieder in einer neuen Relationssetzung aufzuheben, jede vergleichsweise Station wieder zu überschreiten. Soll der Gegenstand der Natur sich auflösen in ein reines Erzeugnis des Bewußtseins, so muß er den Bedingungen der reinen Denkmethoden unterworfen bleiben. Es ist nicht zulässig, daß, was für die eine Voraussetzung gilt, in der anderen wieder aufgehoben werde. Die Methoden des reinen Denkens müssen sich durchdringen und determinieren, nicht aber sich bekämpfen und stören. Die Geometrie ist eine der wichtigsten Bedingungen zum Aufbau des Gegenstandes der Natur. Was in ihr als grundlegende Bedingung für den Gegenstand der Physik sich herausgestellt hat, darf nachträglich nicht in einer neuen Setzung wieder über den Haufen geworfen werden. [10]) Die mathema-

[9]) Leibniz an Hartsoeker (Leibniz, Philosophische Schriften, hrsg. v. Gerhardt. Bd. III, p. 506).

[10]) Der Fehler, den die heutigen Anhänger der Atomistik begehen, liegt in letztem Grunde darin, daß sie sich in ihren physikalischen Begriffen noch nicht dem fortgeschrittenen historischen Stand der modernen Mathe-

tischen Gesetze, sofern sie als Erkenntnisfaktoren deduziert worden sind, müssen mit derselben Strenge wie in der Geometrie für die Physik in Geltung bleiben, mit Rücksicht auf welche sie ja einzig zur Definition gekommen sind. Das Atom ist zu verwerfen, weil es diese Ordnung und dieses Abhängigkeitsverhältnis ignoriert und umstößt. Von Descartes rührt eine Formulierung des Widerspruches her, der den Atombegriff als logisches Unding unmöglich macht, und der von diesem Punkte aus besonders deutlich erkennbar wird. „Ainsi nous pouuous dire qu'il implicque contradiction, qu'il y ait des atomes, ou des parties de matiere qui ayent de l'extension et toutefois qui soient indiuisebles, à cause qu'on ne peut auoir l'idée d'une chose estenduë, qu'on ne puisse auoir aussy celle de sa moitié, ou de son tiers, ny, par consequent, sans qu'on la conçoiue diuisible en 2 ou en 3. Car de cela seul que je considere les deux moitiez d'une partie de matiere, tant petite qu'elle puisse estre, comme deux substances completes, et quarum ideae non redduntur a me inadaequatae per abstractionem intellectus, je conclus certainement qu'elles sont reellement diuisibles. Et si on me disoit que, nonobstant que je les puisse conceuoir, je ne sçay pas, pour cela, si Dieu ne les a point unies ou jointes ensemble d'un lien si estroit, qu'elles soient entierement inseparables, et ainsy que je n'ay pas raison de le nier; je repondrois que, de quelque lieu qu'il puisse les auoir jointes, je suis assuré qu'il peut aussy les deioindre de façon qu'absolument parlant, j'ay raison de les nommer diuisibles, puis qu'il ma donné la faculté de les conceuoir comme telles".[11])

Aus derselben Einsicht fordert Kant die unendliche Teilbarkeit auch als Methode für die Physik:[12]) „Wider diesen Satz einer unendlichen Teilung der Materie, dessen Beweisgrund bloß mathematisch ist, werden von den Monadisten[13]) Einwürfe vor-

matik akkomodiert haben. Die antike Atomistik ist, wie oben ausgeführt, aus der Mathematik der Alten entsprungen. Die Entdeckung der Analysis des Unendlichen erledigte daher auch den Grundgedanken des antiken Atomismus.

[11]) Correspondance, éd. Adam et Tannery. Paris 1899. Bd. III, p. 477 f.

[12]) Kant, Kritik der reinen Vernunft (Vorländer, p. 387).

[13]) Kants Vorwurf trifft natürlich den Urheber des Monadenbegriffs nicht, den er selbst von diesem Urteil ausschließt. In der Sache selbst sehen wir

gebracht, welche sich dadurch schon verdächtig machen, daß sie die klarsten mathematischen Beweise nicht für Einsichten in die Beschaffenheit des Raumes, sofern er in der Tat die formale Bedingung der Möglichkeit aller Materie ist, wollen gelten lassen, sondern sie nur als Schlüsse aus abstrakten aber willkürlichen Begriffen ansehen, die auf wirkliche Dinge nicht bezogen werden könnten. Gleich als wenn es auch nur möglich wäre, eine andere Art der Anschauung zu erdenken, als die in der ursprünglichen Anschauung des Raumes gegeben wird, und die Bestimmungen desselben a priori nicht zugleich alles dasjenige beträfen, was dadurch allein möglich ist, daß es diesen Raum erfüllt.“ Und in derselben Tendenz postuliert Leibniz die allgemeine Teilbarkeit: „Es war bereits“, wie Cassirer a. a. O. p. 347 schreibt, „ausgesprochen, daß die aktuellen Dinge sich von den idealen Regeln der Mathematik nicht entfernen können und daß hierin die Realität besteht, die Erscheinungen von Träumen scheidet. Dem Prinzip der unendlichen Teilung ist als einer notwendigen Grundlage der Mathematik die uneingeschränkte Anwendbarkeit auf die phänomenale Wirklichkeit verbürgt. Die Schranke, die man am Problem des physischen Punktes zwischen Geometrie und Physik aufzurichten sucht, muß fallen: ihre Behauptung gründet sich auf eine falsche Fragestellung im Begriff der Realität. »Je ne conçois point d'indivisibles physiques et je crois que la nature peut exécuter toute la petitesse que la Géometrie peut considérer«“.

Ist somit die unendliche Teilbarkeit auch innerhalb der Physik aus methodischen Gründen gefordert, so muß damit die Vorstellung der absoluten Härte der ausgedehnten Atome fallen, und die Konsequenz führt vielmehr zu der Annahme einer schlechthin elastischen Materie, die eine unbeschränkte Differenzierung der Teile bis ins Unendliche zuläßt. Und wie Leibniz, so zieht Faraday diese notwendige Konsequenz: „Anstatt die Atome als überaus hart und unveränderlich in ihrer Form anzusehen, kann man sie sich als höchst elastisch vorstellen; schon das Zusammendrücken einer

ihn in völliger Einmütigkeit mit Leibniz, vergl. Kritik der reinen Vernunft, p. 388; Cassirer, Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen. Marburg 1902, p. 348.

Luftblase mit den Händen kann ihre Größe ein wenig ändern und in dem Versuche von Cagniard de la Tour wird diese Änderung in der Größe so weit getrieben, daß die Volumina sich um das Vielhundertfache unterscheiden. Ebenso ist es, wenn ein fester oder flüssiger Körper sich in Dampf verwandelt" (Exp. Unts. Bd. II, 262).

6. Substanz und Atom.

Wenn aber die unendliche Teilbarkeit auch für die physikalischen Körper proklamiert ist, so verliert die Vorstellung des Atoms ihren Sinn, oder sie muß sich eine radikale Umbildung gefallen lassen, die mit ihren wichtigsten Voraussetzungen aufräumt. Die Grenze, welcher die Teilung der Materie zustrebt, ist der unausgedehnte Punkt; statt dessen postuliert das Atom das letzte beharrliche und unveränderliche Element in einem Partikel von bestimmter Ausdehnung und Gestalt. In der Tat scheint das Prinzip der Substanz ein solches letztes unveränderliches Substrat zu erfordern und das Atom in der Festhaltung eines solchen identisch sich Erhaltenden diese Forderung zu realisieren. Und im räumlichen Nebeneinander allein, denkt man, kann es gelingen, den Fluß des Geschehens zum Stehen zu bringen. So hatte Descartes die Ausdehnung zur Substanz gemacht und einer der Atomistik verwandten aber kontinuierlichen Korpuskularphysik gehuldigt.

Indessen, ist nicht in der Setzung des Korpuskels, des ausgedehnten Atoms, das Beharrliche vielmehr vorweggenommen als zur Erzeugung gebracht? Die Substanz als reine Funktion darf nicht in einem fertigen Ergebnis antizipiert, sondern muß im Prozeß der Erkenntnis ihren Ursprung finden. Die räumliche Ausdehnung dagegen ist immer schon Ergebnis, immer schon ein Ende und kein eigentlicher Anfang. Darum darf sie nicht einfach hypostasiert werden; sonst ist und bleibt sie eine Erdichtung nach dem Ausdrucke Leibnizens. Gegen diese Hypostasierung der ausgedehnten Partikel richtet sich die Kritik, die in weiterer Verfolgung des Gedankens gegen das Atom ergeht. Und indem Faraday seine Neigung zur Annahme von Kraftzentren bekennt, beruft er sich auf den Jesuiten Boscovich, der mit einer eigentümlichen atomistischen Theorie um die Mitte des 18. Jahrhunderts hervorgetreten war. Wenn man schon An-

nahmen machen wolle, so sei offenbar der sicherste Weg, so wenig Annahmen als möglich zu machen, und in dieser Hinsicht scheine ihm Boscovichs Atombegriff einen großen Vorzug vor dem gewöhnlichen zu haben. „Seine Atome sind," fährt er fort, „wenn ich es recht verstehe, bloße Kraftzentren, nicht materielle Teilchen, in denen die Kräfte selbst ihren Sitz haben. Wenn wir das materielle Teilchen der gewöhnlichen Atomtheorie ohne seine Kräfte a, und das System von Kräften in ihm und um das Teilchen m nennen, so verschwindet in Boskovichs Theorie a oder es ist blos ein mathematischer Punkt, während es nach der gewöhnlichen Vorstellung ein unveränderliches, undurchdringliches Stückchen Materie und m eine es umgebende Kraftatmosphäre ist" (a. a. O. p. 260, Bd. II).

Er exemplifiziert seine Auffassung an dem Beispiel der elektrischen Leitung: „Kehren wir beispielsweise zum Kalium zurück, in welchem Metall, wie wir gesehen haben, der gewöhnlichen Theorie zufolge, die Atome sehr weit voneinander abstehen müssen, wie können wir uns einen Augenblick denken, daß sein Leitungsvermögen anderswoher stamme, als aus den Eigenschaften des Raumes oder nach meiner obigen Bezeichnung von m? Ebenso müssen auch seine anderen Eigenschaften hinsichtlich des Lichts, des Magnetismus, der Starrheit, der Härte, des spezifischen Gewichtes, eine Folge der Eigenschaften oder Kräfte von m sein und nicht der von a, das vielmehr ohne die Kräfte, als eigenschaftslos, aufgefaßt wird. Aber dann ist sicherlich m selbst die Materie des Kaliums; denn wo gäbe es auch nur den mindesten Grund (wenn man nicht willkürliche Annahmen machen will), einen qualitativen Unterschied zu machen zwischen dem Raume in der Mitte zwischen den Zentren zweier unmittelbar benachbarter Atome und irgend einer anderen Stelle zwischen diesen Zentren . . . Für mich verschwindet also der Kern a und die Substanz besteht in den Kräften m. In der Tat, welche Vorstellung können wir uns denn von dem Kern, getrennt von seinen Kräften, bilden? Unsere ganze Auffassung und unser Wissen vom Atom, ja selbst unsere Einbildungskraft ist beschränkt auf den Begriff von seinen Kräften. Was bleibt denn für unser Denken übrig, woran wir die Vorstellung von einem a ge-

trennt von den anerkanntermaßen existierenden Kräften knüpfen könnten? Es mag ja dem, der über diesen Gegenstand zum ersten Male nachdenkt, schwer werden sich die Kräfte der Materie unabhängig von einem für sich existierenden Etwas, das man ‚die Materie' nennt, zu denken, aber es ist sicherlich weit schwieriger, ja tatsächlich unmöglich, sich die Materie unabhängig von den Kräften zu denken oder vorzustellen. Nun kennen wir die Kräfte und anerkennen ihr Dasein in jeglicher Erscheinung der Welt, die abstrakte Materie dagegen in keiner: warum nehmen wir denn das Dasein von Etwas an, von dem wir doch nichts wissen, das wir uns nicht vorstellen können, und wozu auch keine theoretische Notwendigkeit vorhanden ist?" (Exp. Unters. Bd. II, p. 261.) Hier sehen wir nun die schon früh auftauchende Tendenz, dem Kraftbegriff gegenüber dem der Materie die logische Priorität zuzuerkennen, zu vollster Klarheit gereift. Die Materie ist eine Vorstellung, die sich nicht zu begrifflicher Klarheit und Schärfe bringen läßt. Und mit bewunderungswürdiger Bestimmtheit werden die Anteile unterschieden, welche die methodischen Ansprüche des Denkens und die Aufforderungen der Sinnlichkeit am Begriff der Materie haben. Die Kraft erscheint als das Bekannte und Vertraute, als das Gegebene, gegenüber dem Kern a, der bloßen Ausdehnung, die als eine besondere physische Realität von der Kraftatmosphäre unterschieden wird.

Die „abstrakte Materie" heißt nun der Kern, der als ein bloßes räumliches oder existierendes „Etwas" dem Dasein der Kräfte angehängt wird. In der Tat, was ist dieser Kern, der die Materie repräsentieren soll, wenn er mehr sein will als das Ausdehnungs- und Herrschaftsgebiet der Kräfte. Fällt er mit dem Kraftbereiche selbst zusammen, so ist er nichts als der geometrische Raum, losgelöst von seinem dynamischen Inhalt, ein bloßes Abstraktum, eine reine Erkenntnisbedingung, die auf Grund einer neuen selbständigen Setzung doppelt gesetzt ist. Soll er aber doch mehr sein, so ist er nur die Idee einer Existenz, die bloße Forderung eines Seins, die erst in den Kräften ihre Befriedigung und Realisierung finden kann; auch in diesem Falle eine reine Verdoppelung des einen Faktors, der schon einmal in den Kräften selbst in Anrechnung gekommen ist.

Es ist immer wieder die Täuschung des Absoluten, die nicht anders als in einem abgetrennten, der Welt der Wandlungen und Veränderungen entzogenen Sein ihren Ankergrund zu finden vermeint, die alte absolute Substanz, die im atomistischen Materiebegriff sich noch inmitten der Wissenschaft einen Platz gesichert hat. Ihre Entlarvung bedeutet zugleich ihre Entthronung und Vertreibung aus dem Reiche der exakten, wissenschaftlichen Arbeit. Die Substanz ist für die Wissenschaft da, und diese hat es einzig und allein mit der Welt der Phänomene zu tun.

Die phänomenale Welt ist jedoch die Welt der Wandelbarkeit und der Veränderung. Die Substanz muß in das Verhältnis zu diesen Veränderungen eingehen, wie sie selbst eine Relation, ein Verhältnis ist. Und innerhalb dieses Verhältnisses zur Veränderung hat sie ihre Funktion zu vollziehen, ihre Aufgabe zu vollenden. Sie steht in der unaufhebbaren Korrelation zu den Inhärenzen, die den eigentlichen Inhalt und die Fülle des Seins in der Erscheinung bezeichnen. Sie selbst wird uns nur in ihren Inhärenzen bekannt, welche ihrerseits durch sie zur Erkenntnis und Bestimmung kommen sollen. Die Veränderungen aber werden durch Kräfte gemessen; und an den Kräften und in Bezug auf sie allein kann die Substanz in Funktion treten. Für sich selbst kann und darf sie nichts bedeuten wollen. Jenseits von diesem Geltungsbereich verliert sie jedes logische Daseinsrecht. Die Kräfte können an den Raumpunkten unmittelbar in Aktion treten, wie sie selbst nichts anderes als solche Relationen zwischen räumlichen und zeitlichen Verhältnissen ausdrücken. Dazu bedarf es nicht noch außerdem eines Kernes a, der die Forderung der Substanz in einer eignen Setzung zu vertreten und zu verantworten hätte. Der ausgedehnte Kern a wird als eine Hypostasierung entlarvt. Es ist keine Erkenntnisbedingung, sondern nur ein leeres, unbekanntes Etwas: die bloße Forderung eines Beharrlichen, die von der Sinnlichkeit zu einem gegebenen, sinnlichen Substrat verdinglicht wird. Es ist der alte Fehler des Dogmatismus, der in der Vorwegnahme des Kerns a sich in der Atomistik wiederholt. Gewiß ist es eine berechtigte Forderung des Denkens, ein festes, identisch verharrendes Substrat, einen letzten Beziehungspunkt der Aussage zu haben. Aber der

Dogmatismus verwechselt auch hier die Forderung mit der Erfüllung der Aufgabe. Den beharrlichen Komplex von Bestimmungen, den wir Ding nennen, betrachtet er, wie das naive Bewußtsein, als ein reines Datum und die relative Beständigkeit der Sinnendinge verleitet ihn dazu. Auf einer höheren Stufe der Reflexion enthüllen sich jedoch die sogenannten Dinge als das Allerunbeständigste, und für das wissenschaftliche Denken erwächst jetzt erst die Aufgabe, einen Bestand herzustellen, der den Wechsel der sinnlichen Gegenstände zu fester und beharrlicher Konstanz bringt.

Für das wissenschaftliche Denken gibt es keine absoluten Beziehungspunkte mehr, an die es seine Prädikationen heften könnte; das ewig sich Erhaltende gilt es nunmehr sich selbst zu erschaffen und das wahrhaft Dauernde aus eigner Kraft und Verantwortung hervorzubringen. Als das wirklich Konstante enthüllen sich einzig und allein die Relationen und Regeln des Denkens, in denen, aber freilich nur im unendlichen Fortgang, das Denken die schwankenden Erscheinungen befestigt. Das ist es, was dem Dogmatismus ewig verborgen bleibt, und dieser Irrtum ist so alt wie die Geschichte der Philosophie. Die Gebrechen des Aristotelischen Systems und seine Verkennung der Ideenlehre lassen sich aus diesem Grunde begreifen, wie denn auch seine Kategorienlehre hierin ihre Erklärung findet.[14]) Das Voranstellen der οὐσία als der ersten Kategorie wurzelt in diesem Verlangen nach einem festen Bezugspunkt für die Aussagen im Urteil, der dann immer als ein gegebener antizipiert wird. Aristoteles abstrahiert die Kategorien als die allgemeinsten Merkmale der Gegenstände von den als gegeben vorausgesetzten Objekten, statt sie als konstruktive Bedingungen für den Aufbau der Wissenschaft abzuleiten. Die οὐσία darf nicht die erste Kategorie sein, sie muß vielmehr in der Aristotelischen Bedeutung des τόδε τι, des Einzeldings, die letzte werden. Die Atome aber sind in letzter Rücksicht doch nur Einzeldinge, und die endliche Ausdehnung, die bestimmte Gestalt ist nicht weniger ein Einzelnes. Daher wird die Kraft dem ausgedehnten Ding gegenüber zum logischen Prius, so-

[14]) Vgl. hierzu besonders die beiden letzten Kapitel von Natorp, Platons Ideenlehre.

fern die Kraft nicht ein mythisches Wesen, sondern das Gesetz, die Regel bedeutet, aus welcher der physische Gegenstand hervorwächst. In den Relationen der Kräfte muß das Objekt der Physik zur substantiellen Festigkeit gelangen und nicht in einem fertigen Ding zum Voraus gesetzt werden. „Was wir auch nur an der Materie kennen, sind lauter Verhältnisse, ... aber es sind darunter selbständige und beharrliche, dadurch uns ein bestimmter Gegenstand gegeben wird. Daß ich, wenn ich von diesen Verhältnissen abstrahiere, gar nichts weiter zu denken habe, hebt den Begriff von einem Dinge als Erscheinung nicht auf, auch nicht den Begriff von einem Gegenstande in abstracto, wohl aber alle Möglichkeit eines solchen, der nach bloßen Begriffen bestimmbar ist, d. i. eines Noumenon" (Kritik der reinen Vernunft, pag. 297).

Sofern also den Kraftrelationen oder der Atmosphäre *m* im Ausdruck Faradays noch ein Substrat in Form eines endlichen, für das Denken nicht mehr zerlegbaren Raumteiles untergelegt wird, ist der Relationscharakter der Denkfunktionen aufgehoben und ein absolutes Wesen postuliert. Damit verfällt das Atom dem Verdachte des Noumenon, d. h. es wird zu einem Begriff, der durch das Gesetz der wissenschaftlichen Methodik ausgeschlossen ist.

7. Substanz und Realität.

Wenn somit die Substanz nicht in der Konstanz und Unbeweglichkeit der räumlichen Teile zu suchen ist, so darf sie doch auch nicht außer Beziehung auf die Gesetzlichkeit des Raumes gedacht werden. Der Gedanke der Substanz bedeutet die Forderung, für das veränderliche Geschehen in der Natur eine feste, identisch sich erhaltende Grundlage zu finden. Diese Grundlage kann, wie wir gesehen haben, nicht die endliche Ausdehnung sein, sondern muß in der Identität einer gedanklichen Regel zum Vollzug kommen. Aber freilich muß sich diese Regel auf die räumlichen Gesetze beziehen, die als notwendige Grundlage zur Konstruktion des Naturobjektes anzuerkennen sind. Nur müssen die räumlichen Verhältnisse und Gestalten nicht als schon vorhanden, sondern aus ihren Elementen entspringend gedacht werden, d. h. die Substanz darf nicht als ruhendes Sein gefaßt werden, sondern als ein Entstehendes,

Werdendes aus dem Denken erst entspringen: sie muß somit das Moment der Veränderung in sich aufnehmen.

Das universale Instrument, mit dessen Hilfe das Geschehen als ein Entstehendes, in der Veränderung Entspringendes, zur gesetzlichen Bestimmtheit kommen kann, ist die Methode der Infinitesimalanalysis.[15]) Die Analysis des Unendlichen gibt uns das Mittel, das Kontinuum des Raumes begrifflich zu beherrschen. Ohne Zuhilfenahme der Infinitesimalrechnung erscheint das Verfahren der endlichen Zahlen immer wie ein Operieren an einem gegebenen Stoff. Die Zahl macht Einschnitte in das zugrundeliegende Kontinuum, sie trifft Einteilungen und setzt Grenzen. Aber die Einheit, mit der sie zählt, ist unbestimmt und willkürlich, und ihre eigene Verfahrungsweise vermag das Rätsel nicht zur Lösung zu bringen, denn je tiefer sie in der Teilung hinabsteigen mag, es liegt in den Grenzen ihrer Methodik, daß sie das Problem damit nicht zu erschöpfen imstande ist, sondern sich an einen Fortgang ins Unendliche verwiesen sieht, von dem sich keine Bewältigung des Problems erwarten läßt. Es ist in der Definition des quantitativen Verfahrens begriffen, daß die Setzung von Quanten immer eine Setzung von Grenzen bedeutet, damit aber ein Zwischen, ein Kontinuum, schon voraussetzt. Das „Zwischen" bedarf daher eines andern fundamentaleren Denkmittels, um begrifflich faßbar zu werden. Die Größe, das Quantum bleibt selbst unbestimmt, sofern nicht das Fundament, gleichsam das „Was" der Größe definiert ist. Dieses Fundament zur Erzeugung zu bringen, bedarf es einer andern Einheit, als welche die extensive Größe herzugeben vermag. Wir bezeichnen sie mit Leibniz, dem Entdecker des neuen Denkmittels, als intensive Größe. Ob zwar das Intensive nicht im eigentlichen Sinne eine Größe, sondern ein Verfahren, eine Regel des Denkens ist, so bleibt sie doch schlechterdings nur auf Größen bezogen. Sie ist eine neue Art Einheit, die, selbst kein Quantum, durch und in Operationen an Quanten zum Vollzug kommt, und so tritt sie der einzelnen, diskreten Setzung als das Gesetz des quantitativen Verfahrens selbst

[15]) Vergl. Cohen: Das Prinzip der Infinitesimalmethode, sowie: Logik der reinen Erkenntnis p. 102ff.

gegenüber, indem sie in einem universellen Verfahren die Allheit und Totalität der nach einem bestimmten Gesetz zu erzeugenden Quanta umfaßt. Dadurch bringt sie das endliche Quantum selbst zur Erzeugung, in einem radikaleren Sinne, als die Zusammensetzung aus diskreten Einheiten es vermag. Jede endliche Größe ist nunmehr nicht bloß eine isolierte, vereinzelte Setzung, sondern gleichsam die Grenze, das Ergebnis, das erst durch den ganzen Prozeß seinen bestimmten Ausdruck erhält; dadurch wird die diskrete Quantität selbst eine Spiegelung des Gesetzes der Größensetzung, indem jeder Grenzpunkt nur durch den Verfluß und zugleich durch die ganze Fortsetzung des kontinuierlichen Größengebildes definiert ist. Damit gelingt es, im Punkte selbst den Verlauf des Geschehens auszudrücken; denn der unausgedehnte Punkt wird zum Ursprung, aus dem die Ausdehnung ausstrahlt. Die im Punkt fixierte Bestimmtheit ist demnach das eigentliche Reale, weil Radikale, das echte Fundament, aus dem die Größe sich aufbauen muß. Daher muß auch die Substanz dies Reale in sich aufnehmen, wenn anders sie die objektive Natur rechtmäßig vertreten will.

8. Atome und Kraftzentra.

Die punktuelle Bestimmtheit, die zugleich das Gesetz des weiteren Verlaufs des physischen Geschehens verbürgt, ist nun gerade das, was durch den Ausdruck „Kraft“ bezeichnet wird. Und ließe sich an solchen intensiven Krafteinheiten der Gedanke der Erhaltung in Vollzug setzen, so wäre damit die Forderung der Substanz hinreichend befriedigt. Daher ist auch für Faraday nicht mehr die ausgedehnte Partikel das Substrat der Kräfte; die konstante Ausdehnung ist dem Substanzgedanken nicht wesentlich, sie verschwindet ganz oder zieht sich vielmehr in einem Punkt zusammen und wird damit zu einem bloßen Intensiven, einem Kraftzentrum. Und mit der Ausdehnung verschwindet natürlich auch die bestimmte Gestalt, denn auch Gestalt und Konfiguration finden in der punktuellen Gesetzlichkeit des Kraftzentrums ihre solidere Grundlage. „Auch hinsichtlich der Gestalt der Atome und ihres bestimmten und unveränderlichen Charakters muß man nun zu einer andern Auffassung gelangen. Ein Atom an und für sich kann man sich als

kuglig oder sphäroidal vorstellen, oder wenn mehrere sich in allen Richtungen berühren, so kann man sie sich unter der Gestalt eines Dodekaëders denken, denn jedes muß an verschiedenen Seiten von zwölf andern umgeben sein und ihnen anliegen". (Bd. II, p. 262.) Denkt man sich jedoch ein Atom als Kraftzentrum, so muß das, was man gewöhnlich unter dem Ausdruck Gestalt versteht, als die Verteilung und relative Intensität der Kräfte aufgefaßt werden." Damit sieht sich Faraday auf die Annahme von Kraftzentren geführt, durch die er die materiellen Atome ersetzen will. „Ich weiß wohl, daß die Erscheinungen der Kristallisation der Chemie und Physik im allgemeinen unser Denken mächtig zur Vorstellung der Kraftzentren hinziehen. Ich selbst sehe mich einstweilen hypothetisch zur Annahme derselben genötigt und kann ohne sie nicht auskommen; dagegen erblicke ich in dem Begriff von materiellen Atomen, welche in festen, flüssigen und gasförmigen Körpern mehr oder weniger von einander abstehen, und deren Zwischenräume nicht von Atomen eingenommen sein sollen, große Schwierigkeiten und finde in den aus dieser Vorstellung sich ergebenden Folgerungen bedeutende Widersprüche." (Bd. II p. 260.)

Indessen beruft sich Faraday bei der Diskussion des Atombegriffes und seines Verhältnisses zu den Kraftzentren auf das Werk des Jesuitenpaters Boscovich, und es ist, wie schon bemerkt wurde, keine geringe Schwierigkeit, die hierdurch für die Feststellung der eigentlichen Meinung Faradays entsteht. Denn die Theorie des Boscovich trägt wesentlich andre Züge, als die ihr von Faraday zugeschrieben werden. Es mag daher angebracht erscheinen, etwas näher auf das Verhältnis der beiden Auffassungen einzugehen, um durch Hervorhebung der Übereinstimmung und der Unterschiede beider Anschauungsweisen die Ansicht Faradays eindringlicher zu beleuchten. Wir setzen zunächst eine Stelle her, in der Faraday selbst den Unterschied der Boscovichschen Theorie und der gewöhnlichen Atomistik erläutert. „Ehe ich diese Spekulation beschließe, will ich auf einige der wichtigen Unterschiede hinweisen zwischen der Annahme von Atomen als bloßen Kraftzentren, wie diejenigen von Boscovich, und der Annahme von Molekülen eines materiellen Etwas, welche mit Kräften begabt und von ihnen umgeben sind.

Nach der letzteren Auffassung besteht eine materielle Masse aus Atomen und Zwischenräumen, nach der ersteren ist Materie überall gegenwärtig und es gibt keinen Raum, der nicht von ihr eingenommen wäre. In den Gasen berühren sich die Atome in Wahrheit ebenso wie in festen Körpern. Die Atome des Wassers berühren sich also, diese Substanz mag in Form von Eis, Wasser oder Dampf existieren; es gibt keinen leeren Zwischenraum. Ohne Zweifel variiert der Abstand der Kraftzentra von einander, aber das, was in Wahrheit das Materielle eines Atoms ist, berührt das Materielle seines Nachbaratoms."

„Demnach ist die Materie durchaus kontinuierlich, und wir haben in einer materiellen Masse eine Trennung ihrer Atome durch Zwischenräume nicht anzunehmen. Die die Zentra umgebenden Kräfte verleihen diesen die Eigenschaften materieller Atome und diese Eigenschaften wiederum kombinieren sich, wenn viele Zentra sich durch ihre vereinten Kräfte zu einer Masse gruppieren, zu den Eigenschaften der Materie. Bei dieser Auffassung verschwinden alle Widersprüche, die sich bei einer Betrachtung der elektrischen Leitung und Isolation ergeben." (Bd. II, p. 261.)

Dieser Rekurs auf Boscovich kann nun nicht schlechthin als Identifizierung und Ineinssetzung beider Theorien gemeint sein. Sollen daher Mißdeutungen vermieden werden, die den Tatbestand zu verrücken geeignet sein könnten, so dürfen wir einer vergleichenden Gegenüberstellung beider Theorien nicht ausweichen. Es erscheint somit geboten, auf die Tendenz der Boscovichschen Atomtheorie ein wenig näher einzugehen, umsomehr, als sie den Typus für eine bestimmte Gestaltung der Atomistik abgegeben hat, die bis in die neueste Zeit für ähnliche Versuche wegweisend geworden ist. Andererseits hat eine Konfrontierung der Theorien von Faraday und Boscovich den Nutzen, die Motive beider Forscher in ihren harmonierenden und kontrastierenden Richtungen in eine hellere Beleuchtung zu setzen.

(Schluß folgt.)

Jahresbericht

über

sämtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Ingram Bywater, Alessandro Chiappelli, Victor Delbos, Wilhelm Dilthey, A. Dyroff, Benno Erdmann, H. Gomperz, H. Lüdemann, J. Pollak, Andrew Seth, Paul Tannery, Felice Tocco, E. Wellmann und Wilhelm Windelband

herausgegeben von

Ludwig Stein.

I.

Eine indische Ästhetik.

Von

Adolf Dyroff in Bonn a. Rh.

Die Sprache und Weisheit der Indier ist uns, seit der Geist der Romantik sie uns näher gerückt hat, immer vertrauter geworden. Kreise diesseits und jenseits von Schopenhauer haben sich gefragt: Können wir in unserer sittlichen und religiösen Lebensarbeit etwas von Indien lernen. Selbst Theoretiker der vergleichenden Sprachwissenschaft haben zuweilen bei ihren grammatischen Distinktionen auf das Vorbild längst dahingegangener indischer Sprachforscher hingewiesen. Sollte da die Philosophie, die vor allem Gründe hätte, zuzusehen, wie sich der allgemein menschliche Zug nach einer Weltanschauung unter den verschiedensten Bedingungen entwickelt hat, immer noch an dem alten Leitsatze festhalten, daß sich die Beschäftigung mit der orientalischen Philosophie nicht verlohne? Ich fürchte, Deussens überaus verdienstliche Darstellung der altindischen Philosopheme allein wird, auch wenn sie zum Abschluß kommt, den Bann nicht brechen. Aber der Fortschritt der indischen Philologie wird mit erhöhter Klarheit der historischen Einsichten auch die Anerkennung oder doch die notwendige Abschätzung des inneren Gehaltes indischer Weltweisheit mit sich bringen.

H. Jacobi, der auch der indischen Logik eingehende Studien gewidmet hat, ist es zu danken, wenn wir jetzt Genaueres über eine indische Poetik wissen. In einer in sich geschlossenen Reihe von Abhandlungen, die in der „Zeitschrift der deutschen

Morgenländischen Gesellschaft" erschienen,[1]) hat er eine getreue Übersetzung mit einer ausgezeichnet orientierenden Einleitung gegeben. Da aus dem angeführten Grunde diese Poetik auch für unsere Ästhetiker nicht ohne Interesse ist, sei in einer kurzen Betrachtung, für die dem Nichtfachmann natürlich Jacobi durchweg Führer bleiben muß, auf ihren Inhalt und ihre Eigenart hingewiesen, in der stillen Hoffnung, daß Jacobis hervorragende und auch philosophischen Anforderungen vollkommen entsprechende Arbeit dadurch philosophisch interessierte Leser finden möge.

Jene Ästhetik ist aus dem Schoße eines Streites hervorgegangen. Das praktische Bedürfnis einer Anweisung zum Dichten hat im Osten dahin geführt, eine Lehre vom poetischen Schmuck, von den Laut- und den Sinnfiguren, aufzustellen. Natürlich wurde dabei eine große Warnungstafel aufgerichtet, die je nach der Umsicht oder dem Ermessen des Lehrers mehr oder weniger „Fehler" des angehenden Dichters aufzählte. Die gebräuchlichste Zahl derselben war zehn, die später nahezu verdoppelt wurde. Erst die weitere Entwicklung gab das merkwürdige Dezimalsystem auf. Es ist nur die Folge der positiven Grundrichtung unseres Geistes, wenn man den 10 Fehlern die 10 (oder 20) Vorzüge der Darstellung gegenüberstellte; hier unterschied man Schönheiten der reinen sprachlichen Form und Schönheiten des gedanklichen Ausdrucks. Von da aus war nur ein Schritt zu dem Versuche, das Wesen des Stils zu definieren. Unter den zahlreichen, meist nur ganz fein voneinander abgegrenzten Arten der Diktion, sagte man, heben sich zwei besonders deutlich heraus. Bei der einen Art seien die zehn Stiltugenden die treibenden Kräfte des Ganzen, bei der andern seien diese Tugenden durch Übertreibung gewissermaßen ins Gegenteil umgeschlagen. Aus diesen Ansätzen allgemeiner Bestimmungen entwickelte nun Vāmana (wahrscheinlich Minister des Königs Jayapida, um 800 n. Chr. G.) — es ist der nämliche, der durch weitergehende Distinktion fast je 20 Fehler und Tugenden herausgerechnet hatte — eine Theorie. Der Stil ist geregelte Wortfügung. Das

[1]) Ānandavardhana's Dhvanyāloka (Die Prinzipien der Poetik). Band LXVI u. LVII (Leipzig 1903) der genannten Zeitschrift. Das Ganze auch separat.

regelnde Prinzip sind die Stiltugenden, und zwar ist der Stil verschieden, je nachdem entweder sämtliche Stilvorzüge zusammen oder nur Kraft mit Prunk oder nur Lieblichkeit mit Zartheit gepaart zur Verwendung kommen. Der Stil wiederum ist für die Poesie das, was für den Leib die Seele ist. Diese Theorie ging nicht sehr tief und verlor an Durchsichtigkeit dadurch, daß man mit ihr eine anderweitig erworbene Einsicht nicht glatt zu vereinigen wußte. Die Lehre vom Drama mußte ja sehr bald auf die Bedeutung aufmerksam werden, welche den Gefühlen in der dramatischen Darstellung zukommt. Man hatte da den allgemeinen Begriff der „Zustände“ (bhāva), worunter in bedenklicher und vielleicht doch nicht ganz unzweckmäßiger Weise alle auf dem Bewußtseinsleben beruhenden menschlichen Zustände, auch die körperlichen Ausdrucksbewegungen des Gefühls verstanden wurden. Die Trennung der eigentlichen Bewußtseinszustände oder Gefühle (bhāva, im engeren Sinne) und ihrer sinnfälligen Äußerungen (anubhāva) gelang leicht; ebenso nahe lag es, aus der letzteren Klasse die unwillkürlichen und vermeintlich eindeutigen Ausdrucksbewegungen („Effekte“) wie Erstarren, Schauern, Stottern, Zittern, Sichverfärben, Weinen und Ohnmacht, auszuscheiden. Den „Zuständen“ traten dann die Zustandserreger („Faktoren“, vibhāvas) gegenüber. Der logische Drang zum Unterscheiden duldete nicht lange, daß die Zustandserreger ohne Einteilung blieben: Man stellte später auf die eine Seite die den Zustand auslösenden oder verstärkenden Faktoren, die „Anreger“, auf die andere Seite die „Gegenstände“, d. h. die Personen oder Sachen, auf die sich das Gefühl richtet. So wird der Affekt der Liebe oft durch den Frühling angeregt, während er sich auf die Geliebte bezieht. Wie ersichtlich ist, mangelt auch dem vorliegenden Begriff „Gefühl“ die vom psychologischen Standpunkt aus nötige Schärfe, und es ist nicht zu verwundern, wenn Jacobi sich zu der Bemerkung gedrungen sieht, daß selbst Äußerungen der Verstandesfähigkeit von der gemütlichen Seite betrachtet und hier eingestellt werden. Unter dem Gesichtspunkte der Dramatik war gleichwohl auch diese Erweiterung der Begriffsgrenze nicht ohne Vorteil, da sie ermöglichte, alle für das Schauspiel in Betracht kommenden Faktoren einheitlich

zusammenzufassen. Für die unendliche Fülle der empirisch möglichen Zustände und Arten hatten, dies zeigt sich in vielen Aussprüchen der indischen Poetik, jene Scholastiker ein offenes Auge. Trotzdem waren sie konsequent genug, wieder eine geschickte Teilung vorzuschlagen: Man glaubte zu erkennen, daß Liebe, Lustigkeit, Kummer, Zorn, Mut, Furcht, Ekel, Staunen und Weltschmerz „dominierende Gefühle" sind, die von anderen Zuständen wohl unterbrochen, aber niemals vollständig verdrängt werden können. Den 8 oder 9 Leidenschaften gehen also Begleitgefühle, Konkurrenten, wie Freude, Scham, Zufriedenheit, Verwirrung, Bestürzung, Angst, zur Seite, die wohl auch als Diener der herrschenden Gefühle oder als Wogen des Meeres gedacht werden. Der Katalog der letzteren wurde bis auf die Zahl 33 gebracht. Von der Idee einer Skala der Leidenschaften oder einer Zurückführung auf zwei Grundtypen ist keine Rede; sieht man von jener auf die kürzere oder längere Dauer und die Beständigkeit oder Flüchtigkeit der Affekte achtenden Ordnung ab, so stehen die 42 Zustände fast gleichberechtigt nebeneinander. Der günstige Eindruck, den diese Psychologie der Gefühle immerhin erwecken könnte, wird noch mehr durch die Beobachtung gestört, daß der Ausdruck „Zustände" nicht eigentlich die Funktionen der psychologischen Wirklichkeit bezeichnet, sondern ihr Heraustreten im Drama. Dem Schauspieldichter kommt es aber nicht so fast auf das an, was wirklich in der Seele vor sich geht, oder das, was damit in gesetzmäßigem Zusammenhang steht, als auf das, was wirkt, und darauf, wie es wirkt. Das naive Drama will keine Beschreibung oder Analyse mit wissenschaftlichem Anstrich geben; es will rühren, fesseln, spannen, erschüttern, erheitern, durch eine oft wohl abgestufte Folge verschiedener Gemütszustände hindurchführen. Die ältere indische Ästhetik steht auf gleichem Standpunkte: Die im Gedichte zur Darstellung gelangenden Gefühle erwecken im Leser oder Zuhörer Resonanz. Es ist dies die Stimmung (rasa). Gibt es 8, 9 oder 10 dominierende Gefühle, so muß es dementsprechend ebensoviele besondere Stimmungen geben, nämlich die erotische, die lustige, die traurige, die schreckliche, die heroische, die ängstliche, die ekelhafte, die märchenhafte und die quietistische. Gebildete

Leser oder Zuhörer nehmen die Zustandserreger, die Ausdrucksbewegungen und die Begleitgefühle eines dominierenden Gefühles vermöge der allgemein menschlichen Sympathie in sich auf, und so wird in ihnen das analoge Gefühl wachgerufen, das in ihrer Seele als Erinnerungseindruck (vāsanā) schlummert. Vorausgesetzt wird dabei, daß im Aufnehmenden während der ästhetischen Kontemplation die persönliche Bestimmtheit oder individuelle Beschränktheit aufgehoben ist. Auf solche Weise wird das Gefühl bewußt, kann genossen werden und wird zur Stimmung. In der Stimmung sind das Genießen und das Genossene dasselbe. Man meint einen aristotelischen Gedanken mitschwingen zu hören und fühlt sich zugleich an Schopenhauer gemahnt, wenn die Stimmung mit dem Anschauen der Gottheit verglichen wird. Und die moderne Illusionstheorie läßt der Indier weit hinter sich, wenn er den eigenartigen ästhetischen Genuß aus dem Innewerden einer geistigen Selbsttätigkeit hervorblühen läßt. Wie weit diese Lehre von der Stimmung schon in älterer Zeit durchgebildet war, läßt sich einstweilen nicht ersehen. Daß man über sie hinauszukommen sich berufen fühlte, bezeugt die von einigen geforderte Hinzufügung eines zehnten dominierenden Gefühls, der Freundschaft, mit entsprechender „Stimmung“, und die von andern allerdings unter Verstoß gegen die normale Symmetrie gewagte Aufstellung zweier religiöser Stimmungen, der Liebe und des Glaubens. Von der Ansicht, daß die Begleitgefühle zum Bewußtwerden des unbewußten Gefühls und somit zum Entstehen der Stimmung beitragen, weicht meines Erachtens die weitere Behauptung ab, daß auch dem Begleitgefühle etwas der Stimmung Analoges korrespondiert. Denn solange es Begleitgefühle nur als Mitläufer der dominierenden Gefühle gibt, können sie nur als Koeffizienten der Stimmung in Frage kommen. Gibt man ihnen freilich einige Selbständigkeit und nimmt etwa an, das Meer eines dominierenden Gefühls habe sich für Augenblicke in eine Wellenlinie von Begleitgefühlen aufgelöst, so z. B. die Furcht in Verwirrung, Bestürzung und Angst, dann kann man auch die das Herz ganz ausfüllende „Stimmung“ durch eine Kette leichterer zusammenhängender Gefühle ersetzt denken. Auf jeden Fall war man über die Entstehung

der Stimmung nicht einhellig und ist die ganze Theorie nicht so klar, wie es fürs erste den Eindruck macht. Vor allem aber verstand mans nicht, den Begriff der Stimmung so recht fruchtbar zu machen, weil man seinen allgemein-ästhetischen Wert nicht erkannte. Entweder drückte man die Stimmungen zu bloßem Redeschmuck herab und brachte sie demzufolge bei gewissen Figuren unter oder man reihte sie den Stiltugenden an. Erneut verrät sich im Schwanken das Gefühl der Unsicherheit. Daß man damit den errungenen, für die Ästhetik so anregenden soziologischen Standpunkt der Auffassung ohne Not preisgab, daran kam den Männern kein Gedanke.

Es ist nicht zu erwarten, daß diese Tatsache andern Indiern der damaligen Zeit aufdämmerte. Wohl aber konnte ihnen neben der formalen Inkonvenienz der älteren Lösung der überragende Wert der Stimmung für die Poesie überhaupt deutlicher werden als ihren Vorgängern. In der Tat sprach es Udbhata, der unter dem Fürsten Jayapida so etwas wie Direktor der königlichen Akademie war und dessen Blütezeit Jacobi beiläufig in die siebziger und achtziger Jahre des achten Jahrhunderts setzt, frank und frei aus: „Weil ein von Stimmung erfülltes Gedicht als gewissermaßen lebend bezeichnet wird, darum besteht die Seele der Poesie in Stimmung.“ Auf Udbhata geht die später fast unumschränkt herrschende Kaschmirische Schule zurück. Zum Grund- und Eckstein eines Systems aber ist die Stimmung erst in dem uns noch vollständig erhaltenen Buch vom „Ton“ (dhvāni) oder von der wahren Poesie erhoben. Jacobi schreibt es der Zeit um 820 nach Chr. G. zu. Sein Verfasser gehört zu den Namenlosen, die ein tüchtiges Werk geschaffen haben, ohne den natürlichen Lohn zu empfangen. Die Frucht hat wie so oft, auch im gegenwärtigen Falle der rührige Kommentator und Erweiterer geerntet. Unter Avantivarman, dem Könige von Kaschmir (856—883) — das ist der wahrscheinlichste Ansatz — lebte Anandavardhana. Aus einer ästhetischen Schule hervorgegangen, deren Anfänge schon über der Zeit des anonymen Autors der ursprünglichen Schrift zurückliegen, muß er es gewesen sein, der im Wettstreit der Schulen die einige Zeit lang zurückgedrängte Theorie erfolgreich durchsetzte, sodaß sie, wenn auch nicht allge-

mein anerkannt, doch bis ins 17. Jahrhundert in gewissen Kreisen von kanonischer Geltung blieb. Sein „Dvanyāloka“ führt, trotzdem er in der Absicht, das Vorgetragene gegen jeden möglichen Einwand zu schützen, zuweilen Selbstverständliches noch einmal erläutern zu müssen glaubt und dadurch fast Verwirrung stiften kann, am besten in den Geist der Theorie vom „Ton“ ein. Der anonyme Vorgänger hat oft das Einfachere und erscheint mir klarer; wesentliche Unterschiede bestehen aber zwischen beiden nicht, obzwar mehrere Differenzen dem scharfsichtigen Auge des deutschen Übersetzers nicht entgangen sind und der Gesamteindruck der Individualität bei jedem der zwei Ästhetiker ein anderer ist.

Das Ziel, das der namenlose Autor des Buches verfolgt, ist, „das Herz der Leute von Geschmack zu erfreuen“. Damit soll den wissenschaftlichen Gegnern nicht etwa der bissige Vorwurf gemacht werden, ihre Lehre vertrage sich nicht mit dem guten Geschmack. Die indische Poetik nahm vielmehr durchweg den Beifall geschmackvoller Leute als Merkmal in die Definition der Dichtkunst mit auf. Welche Tragweite eine solche das Schöne durchaus auf das Subjekt verweisende Einschränkung hatte, erhellt etwa aus folgender Anwendung: „Beim ‚Liebesschmerz‘ und in der traurigen Stimmung erreiche die Lieblichkeit aus dem Grunde den höchsten Grad, weil jene beiden sich das Gemüt der Leute von Geschmack in hervorragendem Maße erobern.“ Nur der Geschmack der Gebildeten gilt demnach als Norm des künstlerisch Vollendeten; der Standpunkt des primitiven Menschen wird einfach auf die Seite geschoben. Das ist, wenn auch natürlich die Devise „L'art pour l'art“ noch nicht ausgegeben wurde, eine starke Einseitigkeit, die von der Definition des Schönen als desjenigen, was in der Anschauung gefällt, noch erheblich weit absteht.

Indes darin gibt es noch keinen Widerspruch der jüngeren Schule gegen die ältere. Auch wenn in unserm Werke die Stiltugenden auf drei — Lieblichkeit, Kraft und Klarheit — zurückgeführt werden, ist damit nicht mehr als ein formaler Fortschritt erreicht und keineswegs eine neue Erkenntnis gewonnen. Denn ganz nahe kommend zeichnete auch Vāmana bei seiner Dreiteilung des Stils die prunkvolle Kraft und die zarte Lieblichkeit vor der

Gesamtheit der übrigen Stilschönheiten aus. Ferner ist noch anderes traditionelle Begriffsmaterial in die vorgenommenen Klassifikationen hineingearbeitet. Wer wie Anandavardhana über einige Vorläufer (Udbhata?) das selbstbewußte Verdikt abgibt, „ihre geistigen Kräfte hätten nicht ausgereicht, um ein Lehrgebäude aufzustellen“ und sonach seinen Stolz darein gesetzt, ein umfassendes System zu bilden, durfte auf Einordnung fremder guter Erfindungen nicht verzichten und die „scholastische“ Ader ist allgemeines Erbteil der indischen Gelehrtenwelt gewesen. An dem allseitig Anerkannten wollten weder der Text des Buches noch die Anmerkungen rütteln, und die Lehre älterer Poetiker über den „ausgesprochenen Inhalt“ der Gedichte, über den Schmuck der Rede oder die Alliteration wird als genügende Analyse des besondern Tatbestandes angesehen und darum einfach als bekannt vorausgesetzt.

Was man jedoch als eigenes Verdienst in Anspruch annahm und was in Wirklichkeit eine beachtenswerte Tat bedeutet, ist dies: die ganze Theorie von der Dichtkunst sollte aus einem Prinzip abgeleitet werden. Daraus ergaben sich Umstellungen in dem aus der früheren Ästhetik übernommenen Teil der Poetik und vielfach veränderte Auffassungen der Figuren. Der Nachweis des „Tons“ wird zunächst positiv durch eine grundlegende Analyse der Poesie gewonnen. Vorab wird das Äußerliche des Gedichtes, die gefällige und angemessene sprachliche Form ausgeschieden, sodann aber auch am Inhalt ein Doppeltes festgestellt. Es gibt gerade in den Schöpfungen großer Dichter neben dem ausgesprochenen noch einen hinzugedachten Gedanken. Es verhält sich damit ähnlich wie mit der Frauenschönheit; wie diese etwas von der Summe der einzelnen Glieder durchaus Verschiedenes ist, so ist auch der tiefere Sinn eines Gedichtes nicht mit dem einfachen Dasein der ausdrücklich vorliegenden Gedanken zu verwechseln. Dem tatsächlichen Ausdruck eignet die Fähigkeit, sich zu ergänzen, sodaß ein ganzer Sinne entsteht. Dem Indier schwebt so etwas vor wie Platon und Aristoteles, als sie ihre Begriffe „Idee“ oder „Form“ schufen. In dem Beispiele zeigt der Kommentator, wie oft die Verse das gerade Gegenteil von dem aussagen, was die Meinung des Redenden ist. Ein Mädchen will etwa einen Pilger, der dem Stelldicheinplätzchen,

Störung drohend, naht, fernhalten. Statt ihm abzuraten, dahinzugehen, muntert sie ihn vielmehr auf: „Frommer Mann, ergehe dich nur ruhig dort; jetzt ist der böse Hund, der vorher da war, von dem Löwen, der in den Büschen am Ufer des Godavari haust, zerrissen.“ Anandavardhana hat bei der Vorliebe der östlichen Poesie für Blumen leichtes Spiel. Er beruhigt sich indes nicht dabei, die sachliche Verschiedenheit des Worsinns und des tieferen Sinns in Fällen aufzudecken, wo der tiefere Sinn sich auf Gegenständliches bezieht — freilich ohne einen generellen Beweis zu versuchen und zu erreichen —, sondern betont auch, es bestehe eine zweite Art des tieferen Sinns darin, daß durch den Wortsinn irgend eine poetische Figur suggeriert werde, und erörtert endlich eine dritte Hauptart genauer. Es handelt sich da um die Stimmung. Sie werde, heißt es, nie durch eine direkte Funktion der Wörter hervorgebracht. Wollte man annehmen, sie müßte dennoch irgendwie ausgesprochen sein, so könnte dies nur entweder durch Nennung ihres Namens oder durch Darstellung der sie erzeugenden „Gefühlserreger“ geschehen. Im ersteren Falle wäre aber zu folgern, daß Stimmung nicht empfunden werden könne, wo nicht ihr Name genannt ist, was offenbar nicht zutrifft. Auch sei es bei Nennung des Namens nicht der Name, was die Stimmung hervorrufe; sie werde vielmehr selbst dann durch ausreichende Darstellung der „Gefühlserreger“ bedingt. Ein Gedicht wirkte dadurch, daß darin das Wort „erotisch“ vorkomme, noch nicht liebestimmend. Im letzteren Falle hingegen liege klar zu Tage, daß die dargestellten „Gefühlserreger“ nicht dasselbe seien wie die erzeugte Stimmung. Somit werde die Stimmung niemals direkt ausgesprochen, sondern in der Tat erst durch die Tragweite des Ausgesprochenen nahegelegt. Außerdem befähige die bloße Kenntnis der Grammatik und des Lexikons zum Verstehen des tieferen Sinns so wenig, wie die bloße Theorie der Musik zum Genuß der individuellen Leistung eines guten Sängers. Das richtige Verhältnis zwischen ausgesprochenem und tieferem Sinn ist nun nach der Meinung des Anonymus das von Mittel und Zweck. Solle ein klassisches Gedicht entstehen, so genüge einfaches Zusammen von Inhalt und Sprachausdruck nicht; es müsse der ausgesprochene Sinn mit allem

Bedacht in Beziehung auf den verborgenen Sinn ausgewählt werden. Und umgekehrt habe beim genießenden Publikum die Erfassung des letzteren das Verständnis des ersteren zur Voraussetzung. Es sei dabei nicht notwendig, daß man sich des kausalen Zusammenhangs zwischen psychischer Ursache und Wirkung bewußt werde; auch der Satzsinn komme uns ganz plötzlich zur Erkenntnis auf Grund der Wortbedeutung, ohne daß wir gewahr werden, wie die einzelnen Wörter den Satzsinn zustande bringen. Die Folgerung, die in unserer Ästhetik aus diesen Darlegungen gezogen wird, ist: Die beste Poesie ist die, bei welcher Wortsinn oder sprachlicher Ausdruck einen unausgesprochenen Sinn offenbaren, ihm gegenüber aber untergeordnet erscheinen. Damit ist der positive Nachweis des Tons, der bald als „Seele" bald als Art der Poesie gedacht wird, erschöpft und sind die indischen Poetiker, welche seine Existenz übersehen oder rundweg geleugnet hatten, widerlegt. Andre Poetiker hatten den „Ton" als mit der Übertragung identisch angesehen. Ihnen gegenüber wird gezeigt, daß Übertragung auch da vorkommt, wo „Ton" nicht vorliegt, wie umgekehrt jene zuweilen nicht gegeben sei, wo der „Ton" auftrete. Wie oft verwerte der Dichter Wörter metaphorisch, deren bildlicher Sinn infolge erstarrter Bedeutung oder Abnutzung nicht mehr gefühlt werde, so etwa das Wort „verkünden" in der Redensart, „die Liebesglut verkünden" oder „geben" in „einen Schlag geben". Übertragung und „Ton" unterscheiden sich wesentlich dadurch, daß die erstern auf der Fähigkeit des Wortes, Zeichen zu sein, beruhe, der Ton aber überhaupt auf dessen Fähigkeit, etwas anderes zu suggerieren. Würde die Nennkraft eines Wortes alle poetischen Figuren ohne weiteres involvieren, dann wäre es ja überflüssig, poetische Figuren im Unterschied von der aus der symbolischen Funktion des Wortes entspringenden Figur zu definieren. Die Übertragung könne daher nur eine Unterart des „Tones" begründen und müsse in solchen Fällen ein bloß akzessorisches Merkmal darstellen. Mit Recht wird endlich eine dritte — skeptische — Richtung von Gegnern, die das Wesen des Tons als unbeschreiblich ausgegeben hatten, in aller Kürze abgeführt. Wolle man sich nicht mit der Angabe des allgemeinen Begriffs und mit der Beschreibung der Arten begnügen, so müsse man

überhaupt auf die Darstellung wissenschaftlicher Gegenstände verzichten.

Dies ist die poetische Theorie, die uns beschäftigt, im Prinzip. In der daran anschließenden Einteilung des „Tons" wird weitläufig im einzelnen gelehrt, welches die Arten und Unterarten des wirklichen „Tons" sind und was nicht unter seinen Begriff fällt. Dabei fließt fortwährend reichliches Licht auf die Definition zurück und treten manche Beweismomente schärfer heraus. So wird gesagt, daß das Ausgesprochene, wo es in der Dichtung überhaupt nicht gemeint ist, seine eigentliche Bedeutung entweder abändert oder ganz verliert. Es wird an einem Belege deutlich, wie etwa in einem panegyrischen Gedichte Stimmung und Gefühl der durch vorausgegangene Freude verstärkten Trauer, da sie in den Frauen der Feinde laut wird, dazu dient, die gewaltige Macht eines Helden so recht zur Geltung zu bringen. Der Begriff der „Stilvorzüge" (guṇa's) erfährt eine Umbildung. Im Gegensatz zu den „Schmuckmitteln" der Darstellung, den poetischen Figuren, die ihrerseits nur von den „Teilen" des Gedichts, dem Ausgesprochenen und seinem Ausdruck abhängig sind, gehen die „Stilvorzüge" jedesmal aus dem Inhalt des Gedichtes, der Stimmung und dem Gefühl hervor. Das Kriterium, das über die Bedeutung einer Stimmung als poetischer Figur entscheidet, ist demnach ihre Verwendung im Dienst des Hauptinhalts einer Stelle, der bei wahrer Poesie Stimmung und Gefühl sein muß. Der Ausdruck „Stilvorzüge" kann sonach in erster Linie nicht mehr Eigenschaften der Diktion bezeichnen, sondern bedeutet Eigenschaften der Stimmung. Die deutsche Übersetzung ist diesem Bedeutungswandel gefolgt, indem sie das Wort in der Dhvanilehre mit „Charakterarten" wiedergibt. Auf die geschickte Begründung, die Anandavardhana der neuen Auffassung widmet, gehen wir jedoch so wenig ein wie auf die schulgerechte Erörterung des weitschichtigen Stoffes. Sie hätte in einer Geschichte der Assoziationspsychologie vielleicht ebensogut ihre Stelle, wie sie der antiken Lehre von den Tropen und Figuren zukommt; wesentlich neue Züge bringen sie zur Erkenntnis der indischen Ästhetik nicht bei.

Der Haupteindruck der soeben skizzierten ästhetischen Theorie ist, wenn sich, um sie zu sehen, unser Auge mit dem feinen In-

strument der historischen Kritik waffnet, keineswegs ungünstig. Ruhige, sachliche, scharfsinnige Behandlung des Problems darf man ihr nachrühmen, und sie selbst könnte sich mit Recht als empirische Theorie bezeichnen, da sich in den zahlreichen Beispielen sowohl wie in der Art und Weise, die Lehrsätze zu erzeugen, das erfolgreiche Bestreben kundgibt, stets von den Tatsachen der poetischen Kunst auszugehen. Der Übersetzer hat darauf hingewiesen, daß man sich nicht einmal darauf versteifte, das Prinzip vom „unausgesprochenen Inhalt“ schonungslos durchzuführen. Neben dem „Ton“ ließ man noch eine zweite Klasse von Poesie gelten, in der Stimmungen und Gefühle zur Verschönerung des ausgesprochenen Gedankens verwendet waren oder gewisse Figuren wie Vergleich und Hyperbel unausgesprochen den Reiz andrer Figuren erhöhten, kurz Unausgesprochenes sich als Mittel dem Ausgesprochenen unterordnete. Selbst die Gedichte, in denen nichts Unausgesprochenes oder doch nur karge Andeutungen von solchen enthalten waren, wurden noch des Namens „Poesie“ gewürdigt: es war diese Poesie dritter Klasse die Poesie des bloßen Klangschönen, des nur durch Prunk der Diktion oder durch irgend eine formelle Künstelei Wertvollen, nach indischem Ausdruck die Poesie des „Bildes“ (citram). In die Theorie vom guten „Ton“ kam durch solche Zugeständnisse ein Riß. Denn zugegeben, daß eine Unterordnung des Unausgesprochenen unter das Ausgesprochene nur bei Einzelheiten eines ganzen Gedichtes oder bei kleineren Gedichten stattfinden kann, so ist doch nicht zu leugnen, daß besonders der Kommentator fortwährend bei der Entwicklung der Lehre auch an Partien von Gedichten, ja selbst an einzelne Wendungen und Worte denkt und das Prinzip auch auf sie anwendet. Aber gerade dieser Mangel bezeugt die Ehrlichkeit der Empirie bei unsern Ästhetikern. Es lag ihnen ferne, einen rasch aus gewissen Tatsachen abgezogenen oder gar in einer Metaphysik begründeten ästhetischen Grundbegriff zum Ausgangspunkte zu wählen und die poetische Paraenese auf sein Prokrustesbett zu spannen. Erst spätere indische Forscher suchten die Verlängerungslinie des Prinzips zu ziehen. Abhinavagupta, der um das Jahr 1000 den Kommentar des Anandavardhana wieder kommentierte, führte den Gedanken durch, daß es bei größeren Kompo-

sitionen eigentlich stets die Stimmung sei, die das Wesen der Poesie ausmache, und ein angesehenes Lehrbuch der Folgezeit (das Sāhitya Darpaṇa) definiert schlankweg: „Eine sprachliche Komposition, die Stimmung erweckt, heißt Poesie“. Eine interessante Wirkung der empirischen Methode unserer Poetik kommt außerdem darin zum Vorschein, daß die erotische Stimmung wie in dem Charakter der indischen Poesie entschieden bevorzugt wird; sie ist dem Anonymus „die vorzüglich erfreuende Stimmung“ und hat Anandavardhana bei der Auswahl der Beispiele hervorragend beschäftigt. Als Gegenbild dazu erscheint die fast vollständige Vernachlässigung des eigentlich Tragischen, das in der indischen Poesie nicht so recht herausgebildet ist: denn das „Traurige“ der Poetik kann, wie selbstverständlich ist, nicht als Äquivalent für das Tragische, das auch Größe erfordert, gelten. Vor allem aber ist das Augenmerk der indischen Poetiker darauf gerichtet, das Prinzip derartig zu fassen, daß es jederzeit gelingen muß, sämtliche Gestaltungsmöglichkeiten in es einzufangen. Es ist angenehm, zu sehen, wie behutsam die Theorie immer darauf Rücksicht nimmt, daß der tatsächlichen Poesie ein möglichst weiter Spielraum und eine unerschöpfliche Fülle von Formen gewahrt bleibe. Das vierte Kapitel des Buchs, in welchem die praktischen Vorzüge der Dhvanilehre auseinandergesetzt werden, beginnt mit dem Satze, der dann auch erwiesen wird: „Durch die mitgeteilte Lehre wächst die Gestaltungsfähigkeit der Dichter ins Unendliche.“ Endlich vergessen die Poetiker niemals, wo es notwendig erscheint, den einschränkenden Zusatz, das Vorgetragene gelte nur, sofern der Dichter Erfindungsgabe und Fähigkeiten besitze. Man war ganz und gar nicht der Meinung, die doch versteckterweise in der Theorie der gegenwärtigen Doktrinäre des Naturalismus einbeschlossen ruht, als könne durch scharfe und verlässige Naturbeobachtung jeder zum Dichter werden.

Eine bei aller Strenge der Durchbildung so weitherzige Theorie des Poetischen trägt ihren Lohn in sich. Sie erweist aber ihren Wert auch daran, daß sie sich ohne besondern Zwang auf jede andere Kunst, vor allem die Musik, übertragen läßt. Es ist keine Übertreibung, wenn Jacobi allgemein von einer indischen „Ästhetik“

spricht. Sieht man von ihren historischen Bedingungen, den Eigenheiten der indischen Poesie und Sprache, ab und läßt für einen Augenblick unberücksichtigt, daß der Anonymus und seine Anhänger ihre Sätze nur auf die Poesie zuschnitten, so erhellt aufs deutlichste, daß ihre Lehre auf eine Analyse des ästhetischen Eindrucks zwar nicht mit klar ausgesprochener Absicht hinzielte, aber doch tatsächlich hinauslief. Die moderne Ästhetik will, wenigstens soweit sie in der Ästhetik eine Disziplin der angewandten Psychologie erblickt, nichts anderes. Mag immerhin die indische Poetik praktische Zwecke verfolgen und der psychologische Gesichtspunkt nicht rein durchgeführt sein, es verrät um so tiefere Einsicht, daß sie durch die Hülle des poetischen Schmucks und der direkt wahrnehmbaren Darstellung hindurch das psychologische Gefüge der Gedichte als das Wesenhafte erkannte. Es ist nicht zufällig, daß man sich durch sie nicht selten an Begriffe der heutigen Psychologie erinnert fühlt. Jacobi zeigt, wie dem Anonymus durch frühere Poetiker vorgearbeitet war und wie insbesondere die „älteste und ehrwürdigste Wissenschaft der Inder, die Grammatik, bei der Poetik gewissermaßen Patin stand“. Dadurch wird aber das Verdienst, den Zusammenhang des Heterogenen durchschaut und den sprachphilosophischen Spekulationen gerade die Errungenschaften entnommen zu haben, die für die Schwesterdisziplin fruchtbar werden konnten, nicht geschmälert. Die Grammatik hatte am Worte dreierlei Funktionen unterschieden, seine eigentlichste Funktion, die Nennkraft, d. h. die Fähigkeit, etwas Bestimmtes auf geradem Wege zu bezeichnen, sodann seine Fähigkeit, im bildlichen Sinne übertragen zu werden, und endlich seine Andeutefähigkeit, d. h. die Kraft, etwas Unausgesprochenes zu enthüllen. Letztere ergibt sich daraus, daß der Zweck, zu dem ein Dichter oder das Volk einen übertragenen Ausdruck wählt, zugleich ohne weiteres mit letzterem zu Bewußtsein kommt, ohne doch immer direkt ausgesprochen zu sein oder ausgesprochen werden zu können. Sie muß aber auch bei mehrdeutigen Wörtern vorausgesetzt werden können, denen ein Doppelsinn, ohne wirklich dargestellt zu sein, untergelegt wird. Die Grammatik hatte weiter angenommen, daß dem Worte innerlich ein Wortprototyp (sphoṭa) zugrunde liege, in welchem die

verschiedenen Laute zum einheitlichen Ganzen verschmolzen seien. Die der Reihe nach vernommenen Laute spiegeln sich zunächst auf allen Wortprototypen ab, in welchen die betreffenden Laute enthalten seien; sobald aber der letzte Laut des Wortes ausgesprochen sei, springe jenes Wortprototyp hervor, welches den einzelnen Lauten in ihrer Gesamtheit korrespondiere, und hebe den mit ihm verbundenen Begriff ins Bewußtsein. Diese grammatisch-philosophische Deduktion wendet unser Anonymus, wie wir fanden, auf die Gedichte an, in denen die an sich unaussprechlichen Stimmungen und Gefühle, wie auch die unausgesprochenen Figuren und Gedanken durch ihre einzelnen Teile enthüllt werden. Hatte die indische Grammatik eine deutliche Ahnung von den reproduktiven Funktionen des Wortes, so sah die indische Poetik, wie Wort und Darstellung im Gedichte aus Gefühlen herauswuchsen und Stimmungen auslösten. Wie komplex die ästhetischen Eindrücke seien und wie sich in ihnen die verschiedensten Elemente kreuzen können, entging ihnen nicht. Wenn man sich die Gefühlserreger, die Ausdrucksbewegungen und Konkurrenten in zahllosen Varietäten kombiniert dachte, so war das eine zwar ungeschickte, aber doch nicht ganz verfehlte Vorstellung von den psychologischen Tatbeständen. Wenn man die Liebesfreude in die Unterarten: „Gegenseitiges verliebtes Anblicken, Promenieren“ usw. zerlegt und dabei wieder durch Ort, Zeit u. ä. individuelle Verschiedenheiten bedingt sah, so klingt das wohl einigermaßen naiv. Es ist indes nicht allzu viel Wohlwollen erforderlich, um herauszulesen, daß man neben dem qualitativen Merkmal des ästhetischen Eindrucks auch das räumliche und zeitliche beachtete. Wichtiger als dies aber ist die Unterscheidung des direkt Wahrgenommenen und des unausgesprochenen Inhalts am Kunstwerk. Der Gegensatz der Gehalts- und der Gestaltsästhetik ist unter anderer Maske auch in Indien aufgetaucht. Hören wir von Enthüllen eines tieferen Sinns, von der Seele der Poesie, die hinter den Lebenshauchen steht, so meinen wir die berühmte „Idee“ der Kunstwerke mit Händen zu greifen oder doch die Ästhetik und Psychologie „des Unbewußten“ vor uns zu haben. Aber die Indier waren nun einmal keine Steckenpferdreiter. Sie forderten nicht einmal in den meisten Fällen „Idee“, sondern nur Gefühl und

Stimmung. Ja, obwohl ihre Theorie es ermöglichte, neben der unausgesprochenen Stimmung auch den unausgesprochenen Gedanken (als Tendenz) und der unausgesprochenen Figur (als großangelegter Allegorie) einen Platz zu gönnen, baute man das System nach diesen Richtungen hin nicht aus. So rückt denn die Unterscheidung des ausgesprochenen und des unausgesprochenen Inhalts der Analyse näher, welche die jüngste deutsche Ästhetik (Külpe) am ästhetischen Eindruck vollzieht. Der erstere steht dem „direkten Faktor" nicht ganz ferne, obschon der indische Poetiker natürlich mehr an die auffallenden Darstellungsformen wie „Vergleich" u. ä. denkt. Die deutsche Übersetzung spricht unmittelbar vom direkt Wahrgenommenen im Gegensatz zum Unausgesprochenen und von direkter Funktion der Wörter zum Unterschied von der indirekten. Nicht sehr klar ist das Verhältnis, in welchem der „Schmuck" der Gedichte, die poetischen Figuren, zu deren Leib, dem tatsächlich ausgesprochenen Inhalt stehen. Da man die Schmuckmittel mit den Armbändern vergleicht, ist zu vermuten, daß man jene als rein dekorative Bestandteile von den konstruktiven Gliedern, den Charakterarten, trennte, die ihrerseits wieder auf Stimmung und Gefühl als der Seele des Gedichtes begründet sind. Der „unausgesprochene Inhalt" der Indier steht dann, dies ist zweifellos, mit dem indirekten Faktor der neueren Ästhetik in einiger Verwandtschaft, nur daß die indische Ästhetik die konstanten assoziativen Faktoren genau, allzu genau bestimmt und schematisiert. Der andern modernen Theorie, welche den direkten Faktor als Mittel betrachtet, um sich in gewisse Gegenstände, in die leblose Natur oder fremde Personen hineinzufühlen (Lipps u. a.), bleiben die Indier fremder, insofern es vorwiegend nur oberflächliche Stimmung ist, was durch Darstellung der Gefühle erregt werden soll, und dem Dichter nicht nur die Macht zugesprochen wird, Lebloses als lebend, sondern auch Lebendes als leblos erscheinen zu lassen. Immerhin spielt auch bei ihnen das Gefühl eine vornehme Rolle und weist die Unterscheidung zwischen Gegenstand, auf den sich das Gefühl bezieht, und Gefühle anregendem Faktor in eine ähnliche Richtung. „Es gibt nichts Lebloses", behauptet Anandavardhana, „was nicht irgendwie, sei es als Gefühlserreger der angemessenen Stimmung, sei es durch Personifizierung, der

Stimmung dienstbar gemacht werden könnte", und unter den Versen, die er als Autoritätsbeweis dafür zitiert, findet sich der folgende:

„Ist der Dichter in erotischer Stimmung, so läßt sein Werk die Welt in Liebe schwimmen, und ist in ihm die Leidenschaft erloschen, so hat all jenes jeden Reiz verloren." Wie bildähnlich dieser Grundgedanke der indischen Ästhetik dem Symbolismus Maeterlincks ist, fällt ohne weiteres auf. Daß nun jene den indirekten Faktor des ästhetischen Eindrucks höher bewertet als den direkten, bedarf nach all dem Gesagten keiner Hervorhebung mehr. Im Streite zwischen Gehalts- und Gestaltsästhetik würde sie sich gewiß mit ihren Sympathien auf die Seite der ersteren geneigt haben. Aber sie wäre nicht einseitig gewesen. Hatte sie doch eingesehen, daß unter Umständen auch das Ausgesprochene den wesentlichen Inhalt des Gedichtes ausmachen kann. „Ob der ausgesprochene oder der unausgesprochene Gedanke die Hauptsache sei, hängt davon ab, welcher von ihnen vorzüglich die Schönheit des Gedichtes bewirkt." Zu dem Verse: „Voller Glut ist die Morgenröte, immer folgt ihr der Tag; ach wie hart ist der Schicksalsschluß, daß dennoch beide nicht zusammenkommen" sei zwar hinzuzudenken, daß der Liebende (Tag) und die Geliebte (Morgenröte) stets durch eine Respektsperson (Schicksal) voneinander getrennt werden; aber die größere Schönheit liege diesmal doch nicht in dem unausgesprochenen Gedanken, sondern in dem ausgesprochenen, und darum habe letzterer als die Hauptsache zu gelten. Die starre Doktrin hätte sagen müssen: Auch hier ist das Bewußtsein der Liebenden, nicht zueinander kommen zu können, der Gegenstand der Stelle; sie könnte höchstens zugeben, ihr Reiz beruhe auf der Beziehung zwischen dem dargestellten Naturvorgang und dem gemeinten menschlichen Verhältnis. Der Indier bewährt sich als feiner empfindender Beurteiler, wenn er erkennt, daß die eigentliche Schönheit der Strophe gerade der Naturschilderung entströmt. Ebenso ist es Zeichen guten Urteils, daß man die Poesie, welche die Gefühlszustände und Ausdrucksbewegungen mit Namen nennt, statt sie indirekt, oder besser gesagt, in ihrer Ursprünglichkeit auszudrücken, als minderwertig nimmt, daß man bei der Wiedergabe der erotischen Stimmung, vor allem des Liebes-

schmerzes, künstliche Reime vermieden wissen will, daß man der Klarheit unter den Charakterarten einen fast exzeptionellen Rang einräumt. Nicht unbemerkt soll bleiben, daß Abhinavagupta in der komischen Stimmung Lieblichkeit und Kraft gleichmäßig vertreten findet, und daß es auf das Ergebnis der ersten grundlegenden Paragraphen in Kants „Kritik der Urteilskraft“ ungefähr hinauskommt, wenn das ästhetische Gefallen am Inhalt des Gedichtes als „unselbstische Freude“ definiert wird. Wenn jemand sage: „Ich werde dir Geld geben“, so sei dieser Satz deshalb noch keine Poesie; denn das Gefallen an seinem Inhalt sei egoistisch. Aus der Fülle technischer Vorschriften, die folgerichtig aus der Theorie abgeleitet sind, möge nur weniges herausgeholt werden. Wir sind gewohnt, ein Prinzip der Steigerung aufzustellen, nach welchem der Plan eines ästhetischen Ganzen durch steigernde Hilfsmittel anschaulicher zu machen ist, als es die natürliche Wirklichkeit an die Hand gibt. Unser Anonymus rät an, die Hauptstimmung hin und wieder, je nach Umständen, zu verstärken und zu schwächen und, wenn sie erloschen zu sein scheine, neu zu beleben; hingegen sei hinderlich, die Stimmung stets von neuem zu betonen, wenn sie schon ihren Höhepunkt erreicht habe. Gefühlserreger, Ausdrucksbewegungen und Begleitgefühle ferner, die zu einer widersprechenden Stimmung gehören, sollen nicht aufgenommen werden. Erlaubt wird dies nur, wenn die Stimmung selbst einem andern subordiniert ist. Die Frage nach der Zulässigkeit widerstreitender Stimmungen kehrt wieder bei der Erörterung des Prinzips der Einheit. Natürlich nahm auch die indische Ästhetik an, daß ein größeres poetisches Ganze einen Hauptgegenstand habe und verbot die ausführliche Darstellung eines heterogenen Gegenstandes, wenn auch derselbe zu jenem in Beziehung stehe. So ziehe durch das Ganze einer aus „Fugen“ (dramatischen Entwicklungsphasen) bestehenden Komposition ein Grundmotiv, das mit Nebenmotiven verflochten sei, ohne daß die dominierende Stellung des ersteren gebrochen werde. Streng gefordert wird dann die Einheit einer Grundstimmung, falls die Komposition „hohe Vorzüglichkeit“ erhalten solle. Die Buntheit der in der Darstellung zum Ausdruck gebrachten Einzelstimmungen stehe dazu nicht im Widerspruch;

vielmehr hebe ein derartiges Verhältnis der Gleichzeitigkeit zwischen der herrschenden und den untereinander abwechselnden dienenden Stimmungen den Genuß. Nur dürfe keine untergeordnete Stimmung, ob widerstreitend oder nicht, zur vollen Entwicklung gebracht werden. Die nicht widerstreitende dürfe nicht das Übergewicht über die herrschende haben, die widerstreitende entweder nicht denselben Träger mit der dominierenden besitzen oder nicht unmittelbar nach der andern auftreten. Werde der Gegner des Helden als feige geschildert und sonach furchtsame Stimmung erweckt, so rücken dadurch die Tugenden des Helden wie Klugheit und Tapferkeit in grelle Beleuchtung „und erfahre sonach die heroische Stimmung“ einen Zuwachs. Und lasse man zwischen die erotische und die ekelhafte Stimmung, die einander nicht nur widerstreiten, sondern sich sogar vernichten, etwa die heroische treten, so könnten sie ganz gut zusammen bestehen. Augenscheinlich vergißt Anandavardhana — ob auch der Anonymus, läßt sich schwer sagen —, daß zwischen die dominierende Grundstimmung einer Komposition, die ja durch das Ganze hindurchgehen soll, und zwischen eine untergeordnete Stimmung keine dritte hineingeschoben werden kann. Es ist einer der größten Mängel unserer Poetik, daß sie die Teile des Gedichtes und das Ganze nicht überall genügend getrennt hält. Die Probleme sind eben in ihr noch nicht mit der nötigen Behutsamkeit aus ihrer Verflechtung gelöst. Darum ist es auch so schwierig, ihre Erkenntnisse zu den Begriffen der heutigen Ästhetik in strenge Parallele zu bringen.

Trotzdem, glaube ich, kann uns Indien auch mit dieser Gabe etwas sagen. Es predigt der Theorie Respekt vor der bestehenden Kunst. Anandavardhana rühmt der Dhvanilehre nach, seit ihrem Bestehen habe die indische Dichtkunst Fortschritte gemacht. Er, der selbst Dichter war, mag damit wohl ein rein sachgemäßes Urteil abgegeben haben; denn jede Seite seines Kommentars legt Verwahrung ein gegen den Verdacht, als wolle er eine Diktatur über die Schaffenden ausüben. Ist die ganze Schule doch freidenkend genug, um ganz wie die griechische Praxis selbst Bearbeitungen oft wiederholter Stoffe, das Wiederbringen älterer Gedanken jedem zu gestatten, der durch veränderte Stimmung das

Alte neu und individuell zu wenden wußte. Sie konnte mit Recht erklären, die zwischen den Gedanken kluger Dichter bestehenden Übereinstimmungen, deren sich tatsächlich eine Menge finde und die ja bei klugen Leuten nicht verwunderlich seien, solle ein Verständiger nicht ohne weiteres als Identitäten auffassen. Aus ihrem Prinzip von der alles belebenden Stimmung ergab sich auch diese Folgerung. Selbst der Anklang an einen alten liebgewonnenen Gegenstand gebe, heißt es, einen eigenen Reiz, falls nur der Leser des Originalen an der Wendung inne würde. Unsere Schule verlangt große Dichter, die es verstehen, aus einem Gusse schaffend, „mit ein und derselben Anstrengung" den stimmungsvollen Stoff und seinen poetischen Schmuck hervorzubringen" und das „wie der Weltenstoff unerschöpfliche Gebiet der Stoffe, das verschieden ist nach Art, Zeit und Umständen, mit Stimmungen und Gefühlen zu befruchten und, der Angemessenheit Rechnung tragend, zu bearbeiten". Als Klassiker läßt sie nur etwa sechs, darunter Kalidasa, gelten; aber sie weiß, daß Kunst Können, freie Gestaltungskraft ist und sich beengende Schranken nicht auferlegen läßt, wenn sie „leuchtende Konzeptionen zu Tage fördern will, die die gemeine Wirklichkeit als wesenlosen Schein hinter sich zurücklassen". Man sieht, peinlichen Überraschungen war die Lehre vom „Ton" nicht leicht ausgesetzt. Was sodann den Hauptpunkt der Theorie betrifft, so haben, worauf Jacobi aufmerksam macht, Schiller und Tolstoi es nicht verschmäht, die Erweckung einer Stimmung als Hauptzweck der Kunst einzuräumen. Und Zolas Bedingung, daß die Wirklichkeit durch ein Temperament gesehen werde müsse, um künstlerisch zu wirken, hat ihr Pendant in der durchgehenden Voraussetzung unserer Poetik, daß der Dichter in Stimmung sein müsse. An einem so ruhig abgeklärten Werke, wie der Jürg Jenatsch C. F. Meyers es ist, ließe sich unschwer nachweisen, wie der Schweizer Dichter vorzugsweise mit den von den Indiern empfohlenen Mitteln arbeitet. Man nehme etwa die Szene, wo Jenatsch seine von dem wahnsinnigen Bruder getötete Frau aus der Kammer in den Gang herausbringt, nachdem der Holzstoß entzündet ist. „Während das Feuer in aufrechter Lohe durch die luftige Bodenöffnung emporschlug, trat Jenatsch, die Tote im Arme, aus dem Wohnraum in

die flackernde Helle. In seiner Rechten leuchtete das lange Schwert, auf dem linken Arm trug er, als spürte er die Last nicht, seine Tote, deren stilles sanftes Haupt wie geknickt ihm an der Schulter ruhte. Waser konnte trotz der Gefahr der Stunde den Anblick nicht verwenden von diesem Nachtbild sprachlosen Grimms und unversöhnlicher Trauer.“ Wer nicht sieht, daß dieses Rembrandtsche Gemälde nur entworfen ist, um mit der Lohe den unauslöschlichen Rachebrand zu symbolisieren, der in der Brust des Helden flammt und vernichtend fortglüht, dem sagt es der Dichter zehn Seiten später mit ausdrücklichen Worten. Und der gleichen Stimmung des „Schrecklichen“ dienen alle die andern Töne, die er anschlägt, vor allem die kontrastierende erotische Stimmung mit dem Charakter der Lieblichkeit und die heroische Stimmung, die ganz im Sinne der indischen Ästhetik noch um einige Grade stärker aufgetragen ist. Das Schlußbild des Romans, in dem geschildert ist, wie die Geliebte den Jenatsch „in traumhaftem Entschlusse“ mitten unter dem Treiben eines rauschenden Maskenfestes im Gemach der „Justitia“ mit dem Beile auf das vielfach schuldige Haupt trifft, spricht für sich selbst. Ich verzichte auf andere Belege für die überragende Bedeutung der Stimmung in Kunstwerken und betone nur, daß von Erinnerungen an genossene Dichtungen, wenn alle gegenständlichen Einzelheiten im Gedächtnisse völlig erloschen sind, als letztes Residuum die Qualitäten der Stimmung — das Bewußtsein, daß die Geschichte „grausig“, „idyllisch“, „rührend“ ist — zu verharren pflegen.

Sollte die vorausgehende Darlegung des Inhalts der indischen Ästhetik in der Tat den Eindruck gemacht haben, daß an ihr etwas sei, so darf wohl zum Schluß noch versichert werden, daß in ihr eine bodenwüchsige Schöpfung vorliegt. Für die Annahme, daß etwa auf dem Wege über Syrien und Persien griechische Poetik eingewirkt habe, sind die Anklänge an diese doch zu dürftig. Und andrerseits ist die Entwicklung der Lehrsätze aus den historischen Voraussetzungen zu folgerichtig und ihre Anwendbarkeit auf die indische Poesie zu bequem, als daß eine fernliegende Ursache gesucht werden dürfte.

Wer also dem Grundsatze huldigt, daß ein Resultat, in dem zwei voneinander unabhängige und unter verschiedenen Umständen

methodisch verfahrende Forscher einander begegnen, schon darum eine gewisse Wahrscheinlichkeit beanspruche, könnte sich, sofern er mit der indischen Ästhetik irgendwie im Prinzipiellen übereinstimmt, auf sie berufen. Ohne alle Frage aber ist es sehr bemerkenswert, daß diese ganz wie Aristoteles vorzugsweise empirisch vorgeht und ähnlich wie neuere Ästhetiker Psychologie treibt. Daraus scheint mir zu folgen, daß die empiristische Ästhetik naturgemäß eine ursprüngliche Erscheinungsform ästhetischer Theorie ist. Mag auch Aristoteles' Definition der Tragödie zu eng und die Ausführung des Indiers über die Arten des Poetischen lückenhaft sein, in sich wertvoll sind sie beide darum doch. Und ihre Mängel aufzeigen können wir immer nur mit Hilfe anderer ästhetischer Erfahrungen.

Die neuesten Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Literatur.

Bliedner, Philosophie der Mathematik bei Fries. Koburg. Gymn.

Buchholz, G., Ethische Grundgedanken Trendelenburgs. Jena.

David, Fr., Probleme der Willensfreiheit bei Fr. E. Beneke. Berlin, Mittler.

Chelius, F. Lotzes Wertlehre. Erlangen. Diss.

Falter, L., Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Mathematik bei Kant und Hume. Gießen. Diss.

Fickler, W., Unter welchen philosophischen Voraussetzungen hat sich bei Hegel die Wertschätzung des Staates entwickelt etc. Jena. Diss.

Fuchs, E., Vom Werden dreier Denker. Fichte, Schelling, Schleiermacher. Tübingen, Mohr.

Guttmann, J., Der Gottesbegriff Kants. I. Breslau. Diss.

Hauff, W., Überwindung des Schopenhauerschen Pessimismus durch Friedrich Nietzsche. Halle. Diss.

Hartmann, E., D'Aillys Lehre von der sinnlichen Erkenntnis. Freiburg i. Br. Diss.

Hofe, Joh. v., Fichtes religiöse Mystik. Bern. Scheitlin, Spring & Co.

Kindt, J. J. Rousseaus Stellung zum Materialismus. Breslau. Diss.

Kirchner, A., Fichtes Religionsbegriff in der letzten Periode seines phiosophischen Denkens. Jena. Diss.

Kramer, E., Fries in seinem Verhältnis zu Jakobi. Erlangen.

Kühn, E., Bedeutung Montaignes für unsere Zeit. Straßburg. Heitz.

Manoloff, Ph., Willensunfreiheit und Erziehungsmöglichkeit. Bern. Scheitlin, Spring & Co.

Ohlendorf, L., Humes Affektenlehre. Erlangen. Diss.

Porte, E. de, Galileis Begriff der Wissenschaft.

Rathmann, W., Comenius und Herbart. II. Zeitz. Stifts-Gymn.

Schmid, F. A., Die Philosophie Fichtes mit Rücksicht auf die Frage nach der „veränderten Lehre". Freiburg.

Schneider, W., Entwicklung des Gottesbegriffes bei Kant. Königsberg i. N. Gymn.

Weidel, K., Mechanismus und Teleologie in der Philosophie Lotzes. Breslau. Diss.

Wernicke, A., Die Theorie des Gegenstandes und Lehre vom Ding an sich bei Kant. Braunschweig. Oberrealschule.

B. Französische Literatur.

Janssens, E., Le Néo-Criticisme de Charles Renouvier. Löwen.

Pascal, Blaise, Pensées I—III. Nouv. édition. Paris. Hachette.

Zeitschriften.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Bd. 124, 2. Carl Tönon, Die Schopenhauer-Porträts.

Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie. Bd. XVIII, 4. Dr. Franz Zigon, Zur Lehre des heiligen Thomas von Wesenheit und Sein. — P. Fr. Gundisalv Feldner, Das Werden im Sinne der Scholastik.

International Journal of Ethics. July. F. Melian Stawell, The Practical Reason in Aristote.

Eingegangene Bücher.

David, F., Das Problem der Willensfreiheit bei Friedrich Eduard Beneke. Berlin 1904. E. S. Mittler & Sohn.

Dimmler, H., Aristotelische Metaphysik. Auf Grund der Ousia-Lehre entwicklungsgeschichtlich dargestellt. Kempten 1904. Jos. Kösel'sche Buchhandlung.

Friedmann, J., Die Lehre vom Gewissen in den Systemen des ethischen Idealismus historisch-kritisch dargestellt. Budapest 1904. O. Geyers Verlagsbuchhandlung.

Horneffer, E., Platon gegen Sokrates. Interpretationen. Leipzig 1904. B. G. Teubner.

Jahn, F., Das Problem des Komischen in seiner geschichtlichen Entwicklung. Potsdam. A. Stein's Verlagsbuchhandlung.

Kotz, Baron W., Verschiedene Begriffsbildungen. Wien 1904. Eduard Beyer's Buchhandlung.

Kühn, E., Die Bedeutung Montaignes für unsere Zeit. Straßburg 1904. J. H. Ed. Heitz.

Kurtz, R., Woran sollen wir glauben? Entscheidung der religiösen Glaubensfrage nach neuen wissenschaftlichen Gesichtspunkten. Pößneck i. Thür. Bruno Feigenspan.

Leibniz, G. W. v., Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand. Ins Deutsche übersetzt, mit Einleitung etc. versehen von C. Schaarschmidt. 2. Aufl. Leipzig 1904. Dürr'sche Buchhandlung.

Lory, C., Nietzsche als Geschichtsphilosoph. Eine Quellenstudie. Berlin 1904. Albert Kohler.

Marcus, H., Meditationen. Berlin 1904. E. Ebering.

Nietzsches, F., gesammelte Briefe. III. Band, 1. Hälfte. Berlin 1904. Schuster & Löffler.

Ortner, M., Kant in Österreich und Vincenz Ed. Milde. Klagenfurt 1904. Johannes Heyn.

Pascal, B., Pensées. Vol. I. II. III. (Les grands écrivains de la France). Paris 1904. Hachette & Cie.

Rostagno, L. A., Le Idee pedagogiche nella filosofia cinica e specialmente in antistene. Parte I. Torino 1904. Carlo Clausen.

Schultz, W., Das Farbenempfindungssystem der Hellenen. Leipzig 1904. J. A. Barth.

Windelband, W., Die Philosophie im Beginn des 20. Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer. Bd. I. Heidelberg 1904. Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.

Archiv für Philosophie.

I. Abteilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XVIII. Band. 2. Heft.

IV.

Die Atomistik und Faradays Begriff der Materie.

Eine logische Untersuchung

von

Otto Buek in Marburg.

(Schluß.)

9. Boscovichs Theorie.

Die ausführliche Darstellung der Lehre des Boscovich ist niedergelegt in seiner „Philosophiae Naturalis Theoria redacta ad unicam legem virium in natura existentium auctore P. Rogerio Josepho Boscovich Viennae Austriae MDCCLIX". Boscovich kündigt seine Lehre als eine Vereinigung der Leibnizschen und Newtonschen Anschauungen an. Doch weiche sie in vielen Stücken von beiden ab. Gemeinsam mit Leibniz sei ihm die Annahme einfacher ausgedehnter Elemente, mit Newton die Voraussetzung wechselweise attraktiver wie repulsiver Kräfte. Mit beiden stimme er darin überein, daß jede noch so kleine Veränderung jedes Teilchens eine Veränderung in dem Bewegungsimpuls (determinatio ad motum) (p. 2 II) aller übrigen hervorbringt. Von Leibniz unterscheide ihn die Ablehnung einer kontinuierlichen Ausdehnung, die aus angrenzenden, inextensiven Elementen entstehe, sowie die Annahme einer Homogenëität der Elemente, durch deren Lage und Anordnung allein er alle Verschiedenheit in der Natur ableite (omni massarum discrimine a

sola dispositione, et diversa combinatione derivato p. III). Von Newton weiche er darin ab, daß er statt dreier Gesetze nur eins annimmt, sowie durch die Zugrundelegung von attraktiven (positiven), und repulsiven (negativen) Kräften. Er leite alle Phänomene und alles, was mit ihnen zusammenhängt ab: per unicam legem virium, expressam unica, et ex pluribus inter se commixtis non composita algebraica formula, vel unica continua Geometrica curva: „in minimis distantiis vires" admitto „non positivas, sive attractivas, sed negativas repulsivasque, quamvis itidem eo majores in infinitum, quo distantiae in infinitum decrescant" (p. 2 IV). Die ersten Elemente des Boscovich sind unausgedehnte Punkte, die durch leere Zwischenräume von einander getrennt sind. Er erkennt danach keinen mathematischen Kontakt der Materie an. Seine Punkte beschreibt er als: puncta prorsus indivisibilia, et inextensa, quae in immenso vacuo ita dispersa sunt, ut bina quaevis a se invicem distent per aliquod intervallum, quod quidem indefinite augeri potest, et minui, sed penitus evanescere non potest sine compenetratione ipsorum punctorum: eorum enim contiguitatem nullam admitto possibilem; sed illud arbitror omnino certum, si distantia duorum materiae punctorum fit nulla, idem prorsus spatii vulgo concepti punctum indivisibile occupari ab utroque debere. Quamobrem non vacuum ego quidem admitto disseminatum in materia, sed materiam in vacuo disseminatam, atque innatantem (p. 4, VII). Den Punkten wird Trägheit zugeschrieben und für die Zusammensetzung der Kräfte der Satz vom Parallelogramm der Kräfte und der Bewegungen zugrunde gelegt. Die Kraft der Trägheit hat dabei immer als relativ, nicht als absolut zu gelten wegen der Relativität des Raums. Die Kräfte, die eine Funktion der Entfernungen sind, stellt Boscovich graphisch in Form einer Curve dar, indem er auf den Abscissen die Entfernungen, auf den Ordinaten die zugehörigen Kräfte abträgt. (Vgl. Tafel I, Erklärung XII p. 7ff.)

Bei sehr kleinen Entfernungen sind die Kräfte repulsiv, und zwar um so mehr, je kleiner die Entfernungen sind. Sie werden schließlich unendlich groß, wodurch sie fähig werden, jede Geschwindigkeit von beliebiger Größe zu vernichten, bevor die Distanz ganz verschwindet. Wird die Distanz größer, so werden die Repulsiv-

kräfte kleiner und erreichen die 0, um dann in attraktive überzugehen. Mit wachsender Entfernung nehmen die attraktiven Kräfte im Anfang zu, dann nehmen sie ab, durchlaufen die 0, gehen wieder in repulsive über und so fort, bis sie schließlich bei größeren Distanzen dauernd attraktiv, und von da ab im umgekehrten Quadrat der Entfernung bis ins Unendliche anziehend bleiben. Entsprechendes gilt für die repulsiven Kräfte, die bei sehr kleinen Entfernungen unendlich groß werden.

Dieses Kraftgesetz ermöglicht es nun, die Kontinuität innerhalb der Bewegungsvorgänge mit großer Strenge durchzuführen. Die absolute Festhaltung des Gesetzes der Stetigkeit innerhalb der Punktbewegungen steht Boscovich als oberstes Postulat fest, und es sind überaus feine Gründe, die er aus diesem Gesichtspunkt gegen die atomistischen Theorien, welche mit ausgedehnten Partikeln operieren, ins Feld führt. Die Gesetze des Stoßes gelten ihm, vom Standpunkt einer solchen Atomtheorie, als unerklärbar; denn sie können nicht anders, als durch eine Verletzung des Kontinuitätsgesetzes ausdrückbar werden. Das Kontinuitätsgesetz ermöglicht erst eine genaue und feste Bestimmtheit des physischen Vorganges, obgleich Boscovich es freilich von der Erfahrung, aus einer „amplissima inductio“ (XXXVIII—XL, p. 17ff.) an den Vorgängen in der Natur herleitet. Das Nachdenken über die Stoßregeln endlicher, ausgedehnter und absoluter Körper habe ihn auf sein Kraftgesetz geführt. Gibt es letzte harte Teile, so kann die Übertragung der Kraft nicht durch Berührung der Massen entstehen, sonst würde in einem Zeitmoment eine endliche Geschwindigkeit erzeugt werden müssen, was ohne Verletzung des Kontinuitätsgesetzes unmöglich ist. Das Gesetz der Stetigkeit fordert, daß, wenn eine Quantität aus einer Größe in die andre übergeht, sie alle mittleren Größen „durchreisen“ müsse, die zwischen den beiden Grenzen anzutreffen sind. Jeder Zustand in einem unausgedehnten Zeitmoment ist somit nur die Grenze zwischen der vorhergehenden und der folgenden Größe. (Siehe auch Mendelssohns Rezension.)[16])

[16]) Moses Mendelssohns gesammelte Schriften, herausgegeben von G. Mendelssohn. Bd. IV, p. 538ff.

Wenn also zwei harte Körper von der Geschwindigkeit 6 und 12 sich treffen, würden sie sich von diesem Zeitpunkt ab nach dem Stoßgesetz mit gleicher Geschwindigkeit fortbewegen, folglich muß im Moment, wo sie sich treffen, der eine an Geschwindigkeit zunehmen, der andre abnehmen, die Geschwindigkeit des einen müßte also in einem Augenblick von 12 auf 9 hinabsinken, die Geschwindigkeit des andren von 6 auf 9 aufsteigen, „sine ullo transitu per intermedios gradus“ (XVIII p. 9). Der Übergang kann auch nicht während des Kontakts geschehen, sonst müßte der eine Körper in den andern eindringen.

Man könnte meinen, das Argument dadurch zu entkräften, daß man ein kontinuierliches Eindringen des einen Körpers in den andern und ein Zusammendrücken des einen durch den andern annimmt. Indessen würde dieser Einwand nicht für die Newtonsche Atomistik gelten, die letzte harte Körper zugrunde legt; eine Theorie aber, die eine absolute Elastizität voraussetzt, würde nach der Meinung von Boscovich eine aktuelle Teilbarkeit bis ins Unendliche zugestehen müssen, was unmöglich ist. Eine Ableitung der Stoßgesetze erscheint somit als undenkbar ohne Verletzung des Kontinuitätsgesetzes. Das Kontinuitätsgesetz ist dagegen einerseits durch die Beobachtung genügend verbürgt, andrerseits scheinen auch rein rationale Gründe seine Annahme notwendig zu machen. Wenn jeder Inhalt eines Zeitmoments den verflossenen Zeitraum mit dem folgenden verbindet, so ist ein Sprung von einer Größe zu einer andern unmöglich, weil einem Zeitpunkt keine bestimmte Größe eindeutig zugeordnet werden könnte. Es entstände eine Unbestimmtheit, indem ein und demselben Zeitmoment zwei Größen entsprechen würden: „Nam illo momento temporis, quo deberet saltus fieri, et abrumpi series accessu aliquo momentaneo, deberent haberi duae magnitudines, postrema seriei praecedentis et prima seriei sequentis“ (XLIX, p. 25). Wäre hingegen die Linie der Bewegung unterbrochen, so wäre der Zeitmoment, wo der Körper im Anfangspunkt der zweiten Linie wäre, entweder später als der, wo er im Endpunkt der ersten war, oder gleichzeitig, oder früher. Im ersten und dritten Falle wäre eine endliche Zeit verflossen, die kontinuierlich ins Unendliche teilbar wäre, da es keine zwei verschiedenen

Zeitpunkte gibt, die einander die nächsten sind. Daher wäre der Körper im ersten Falle in unendlich vielen Zeitmomenten nirgends, im zweiten Falle wäre er im selben Zeitpunkte an zwei Orten und im dritten wäre er nicht nur einmal, sondern mehrmals in zwei Punkten. Soll also die Linie der Bewegung kontinuierlich sein, so darf es keine Unbestimmtheit in einem Punkt geben, folglich muß jedem Punkte ein und nur ein Wert eindeutig zugeordnet werden können. Beim Zusammenstoß harter Atome fände dagegen ein sprunghafter Übergang von einer endlichen Geschwindigkeit zu einer andern statt; im Zeitpunkt, wo die Körper sich berühren, bestände eine Mehrdeutigkeit der Geschwindigkeitswerte, was absurd ist. Daher müssen die Körper ihre Geschwindigkeit vor dem Kontakte ändern und zwar kontinuierlich. Folglich muß eine Ursache der Geschwindigkeitsänderung vorhanden sein: solch eine Ursache heißt Kraft: „habebitur igitur vis aliqua, quae effectum gignat, etiam ubi illa duo corpora nondum ad contactum devenerint.“ (LXXIII, p. 37.) Das Kraftgesetz und die Kurve der Kraft werden sodann aus der Beobachtung abgeleitet. Die Kraft wirkt immer zwischen zwei Punkten und ist dem dritten Newtonschen Gesetz unterworfen.

Die Erfahrung zeigt sowohl abstoßende wie anziehende Kräfte, die im Bereich interplanetarischer Entfernungen im Quadrat des Abstandes abnehmen, es muß sich demnach die Kraftkurve einer Hyperbel dritten Grades, d. i. der Gravitationskurve nähern. Da nun die Kräfte kontinuierlich in einander übergehen sollen, so müssen die abstoßenden Kräfte allmählich, d. h. durch den 0-Punkt hindurch in anziehende übergehen. Aus den Beobachtungen der verschiedenen physikalischen und chemischen Vorgänge glaubt Boscovich schließen zu dürfen, daß dieser Vorgang mehrmals stattfinden muß, die Abszisse also durch die Kurve in mehreren Punkten geschnitten wird.

Aus der Unendlichkeit der abstoßenden Kräfte bei unendlich kleinen Entfernungen sucht er dann die Einfachheit seiner Punkte zu beweisen: „Quoniam imminutis in infinitum distantiis vis repulsiva augetur in infinitum, facile patet nullam partem materiae posse esse contiguam alteri parti: vis enim illa repulsiva protinus alteram ab altera removeret. Quamobrem necessario inde consequitur. prima materiae elementa esse omnino simplicia, et a nullis

contiguis partibus composita. Quamobrem illud jam tuto inferri potest, haec primigenia materiae elementa non solum esse simplicia ac indivisibilia, sed etiam inextensa." (LXXXVII, p. 44.) Das habe Vorteile, denn wenn die Materie aus harten Teilen zusammengesetzt sei, so muß es einen Sprung geben, wenn man vom leeren Raum kontinuierlich zu einer Partikel der Materie übergeht, ein Sprung von der Dichtigkeit „0", die im Vakuum, existiert, zu der absoluten Dichtigkeit (a densitate nulla, quae habetur in vacuo, ad densitatem summam): das solle aber nicht stattfinden, wenn die Elemente unausgedehnt und nur durch Abstände voneinander getrennt seien (inextensa a se invicem distantia). Dann sei das ganze Kontinuum ein Vakuum, und es gäbe nur einen Übergang durch den einfachen Punkt von einem Vakuum zum andern. Denn dieser Punkt ist eine unteilbare Grenze zwischen dem leeren Raum vor ihm und hinter ihm (indivisibilis limes inter spatium praecedens et consequens). „Per ipsum non immoratur mobile continuo motu delatum, nec ad ipsum transit ab ullo ipsi immediate proximo spatii puncto, cum punctum puncto proximum, uti supra diximus, nullum sit." Bei soliden Partikeln könne man die Dichtigkeit nach Belieben verringern, aber die Vergrößerung hat eine absolute Grenze, „in quo incrementi lex necessario abrumpi debeat" (LXXXVIII 44). Wenn die Teilchen sich berühren, kann die Dichtigkeit nicht vergrößert werden. Auch diese Schwierigkeit fällt bei unausgedehnten, unteilbaren Elementen weg. Zudem bringe diese Anschauung die Bequemlichkeit mit sich, daß es kein koexistierendes Kontinuum mehr gebe, auch keine unendliche Teilbarkeit, und die Streitfrage, ob die Elemente als actu oder potentia unendlich im Kontinuum existieren, ist damit erledigt. „Si enim prima materiae elementa sint puncta penitus inextensa, et indivisibilia, a se invicem aliquo intervallo disjuncta, iam erit finitus punctorum numerus in quavis massa; nam distantiae omnes finitae erunt; infinitesimas enim quantitates in se determinatas satis ego . . . . . luculenter demonstravi nullas esse. Intervallum quodcunque finitum erit, et divisibile utique in infinitum per interpositionem aliorum, atque aliorum punctorum, quae tamen singula, ubi fuerint posita, finita itidem erunt, et aliis pluribus, finitis

tamen itidem, ubi extiterint, locum relinquent, ut infinitum sit tantummodo in possibilibus, non autem in existentibus .... quod quaecunque, quae existant, finita esse debeant, sed nullus sit existentium finitus numerus ita ingens, ut alii, et alii majores, sed itidem finiti, haberi non possint, atque id sine ullo limite, qui nequeat praeteriri (LXXXIX, p. 45—46). Damit sei die aktuale Unendlichkeit von realen Elementen ausgeschlossen.

Endlich sind die Elemente alle als homogen, d. h. mit gleichen Kräften begabt, anzusehen. Alle Variabilität der Natur lasse sich allein aus deren Zahl und Anordnung erklären. Den Vorwurf, seine Theorie führe okkulte Qualitäten und Fernkräfte ein, lehnt Boscovich mit dem Argument ab, „das, wovon sich leicht eine Idee bilden, dessen Existenz sich durch positive Gründe beweisen, dessen Wirkungen sich mit den Sinnen erfassen lasse, sei genügend klar und offenkundig“ (sunt autem ejusmodi hae vires). Endlich fallen die verschiedenen Bewegungen, die von diesen Kräften ausgehen, täglich in die Augen; wie es aber geschehen möge, daß ein Punkt eine Kraft mit sich führe und zur Richtung und Energie seiner Wirksamkeit von einem andern Punkt determiniert werde, das sei durchaus nicht dunkler als die Erzeugung einer Kraft durch die unmittelbare Berührung. Es genüge, daß alles, wie in der Newtonschen Gravitationsmechanik, genau definiert und im Kalkul fest begründet sei.

Unsere Darstellung der Boscovichschen Krafthypothese erlaubt uns nunmehr, einen Vergleich mit der Faradayschen Theorie der Kraftzentren zu ziehen. Beiden gemeinsam ist die Tendenz, nicht aus letzten ausgedehnten Einheiten die größeren Körpereinheiten zusammenzusetzen, sondern in Kraftbeziehungen unausgedehnter Punkte die Einzelkörper nach Größe und Gestalt zu konstituieren. Die scharfe Kritik, die Boscovich dabei aus dem Gesichtspunkt des Kontinuitätsgesetzes an der Theorie der absolut harten Partikel übt, die strenge Durchführung der Stetigkeit für die Bewegung ist ohne allen Zweifel sehr verdienstvoll und zutreffend. Indessen möchte diese Übereinstimmung Faraday dazu verleitet haben, die radikalen Differenzen zwischen den beiden Anschauungen zu übersehen. So genau die Kontinuität für die Bewegung durchgeführt ist, so bewußt wird sie

für das räumliche Beisammensein eliminiert. Die Schwierigkeiten der aktuellen Unendlichkeit im realen Kontinuum des Raumes bilden nach wie vor den Stein des Anstoßes. Und so wird die Leibnizsche Theorie eines absolut elastischen Mediums verworfen, für die wir Faraday eintreten sahen. Daß aber die Kontinuität im Raum, d. h. im Leeren gewahrt sei, weil der bewegte Körper weder in einem von einem Kraftpunkt besetzten Punkte verharre, noch von einem der ihm zunächstliegenden Punkte auf ihn übergehe, da es keinen Punkt gebe, der einem andern der nächste sei, kann nicht als ernstliches Argument aufgefaßt werden, da gleich darauf das reale Kontinuum bestritten wird. Ist der materielle Punkt irgendwie durch einen dynamischen Wert repräsentiert, so muß, da es ja nur ein Vakuum und darin verstreute materielle Punkte gibt, dieser Wert von dem Grenzwert abweichen, den der Punkt hat, wenn man vom Leeren aus sich ihm unbegrenzt nähert. Hier rächt sich der Fehler in der Annahme unausgedehnter Punkte, durch welche die Schwierigkeiten des unausgedehnten Partikels vermieden werden sollen. Wird mit dem Problem des Unausgedehnten nicht Ernst gemacht, die Aufforderung nicht berücksichtigt, die darin an eine radikale Begründung der Struktur der Materie verborgen liegt, so muß jeder Versuch einer strengeren dynamischen Charakteristik der materiellen Punkte scheitern, die mit dem Kontinuitätsgedanken vereinbar sein soll. Der Kraftpunkt des Boscovich ist gar nicht anders charakterisiert als durch die extensiven Kraftbeziehungen, in denen er zu andern Punkten gleicher Art steht. Zu seiner unmittelbaren Umgebung hat er dagegen kein Verhältnis, denn das absolut Leere bedeutet eben den vollkommenen Mangel oder richtiger die Setzbarkeit jeder nur möglichen Beziehung. Von dieser absoluten Unbestimmtheit oder bloßen Bestimmbarkeit zum schlechthin Bestimmten gibt es keinen stetigen Übergang für das Denken. Daher finden sich die Kraftzentren isoliert in einem bloßen Nichts verloren, dessen Existenz überhaupt nur vollstellbar ist, weil heimlich aber widerrechtlich eine physikalische Existenzweise in dasselbe hineinprojiziert wird. Aber die Existenz dieses Vakuums ist doch bloß die Existenz der Vorstellung und hat keine höhere Realität, als dieser zukommt. Es ist die Vorwegnahme einer Distanz, die

doch eben irgendwie physisch repräsentiert sein muß, um überhaupt als existent gedacht werden zu können. Das Unausgedehnte kann daher nicht ein von der Ausdehnung überhaupt ausgenommenes Element bezeichnen, sondern in der Spannung auf das Problem der Ausdehnung gewinnt es erst seinen Sinn. Damit tritt es in unauflösliche Relation zu dem Kontinuitätsgesetz und zur intensiven Größe, welche in dem Denkelement der Realität zur Erzeugung kommt. Hier aber scheiden sich die Wege wie die Zeitalter. Faradays Materie enthält die intensive Größe in sich, sie soll, wie er es ausdrücklich ausspricht, durchaus kontinuierlich sein. Dann kann jedoch die Bestreitung der Extension für Boscovich nicht mehr denselben Sinn haben, wie für Faraday. Die Punkte bei Boscovich sind im strengen Sinne Punkte, d. h. Punktindividuen, ohne alle Ausdehnung, sie sind in ihrer lediglich negativen Charakteristik als aller Ausdehnung bar, auch gar nicht fähig, die Ausdehnung zu realisieren. Darum ist das eigentliche Instrument zu ihrer Handhabung doch wieder die endliche Zahl, nach deren Regeln die Punkte zusammengefaßt und geordnet werden. Diese Punkte sind zuletzt Dinge, absolute Substanzen, aus denen die endlichen Massen sich zusammensetzen. Die Massen aber bestehen immer aus einer bestimmten, endlichen Anzahl von Punkten, die somit zu letzten nicht mehr zerlegbaren Einheiten werden. Auch hier ist demnach die Relativität des Mehr und Weniger, wie bei den harten Atomen die des Größer und Kleiner, nicht festgehalten, die Methodik des Denkens nicht gewahrt. Das Denken stößt auf letzte Dinge, die es nicht erzeugt, sondern die es als vorhanden hinnehmen soll. Auch die Kraftkurve trägt diesen Charakter eines gegebenen Daseins, über das nicht hinausgegangen werden kann. Die mehrfachen Übergänge durch die 0 sind Erfahrungstatsachen, die Entfernung, bei der die Kräfte 0 werden, hebt die Relativität der Messung schlechthin auf und setzt eine absolut gegebene Strecke. Es hängt das mit der eigentümlichen Stellung der 0 unter den mathematischen Größen zusammen. Wir können einer willkürlich gewählten Längeneinheit eine Einheit der Kraft zuordnen. Dann entspricht der doppelten Kraft das Doppelte oder ein andres Vielfaches der Entfernung. Nehmen wir eine andere Einheit der

Kraft, so variiert damit auch die Längeneinheit. Der Kraftbetrag 0 bei Boscovich ist dagegen unabhängig von der Einheit, mit der wir messen, und demgemäß würde ihm auch eine Strecke entsprechen, die unabhängig von der Einheit, mit der gezählt wird — also eine absolute Länge, wäre.[17]) So ist überall die erzeugende Macht des Bewußtseins verkannt, und ihr eine von ihr losgetrennte, für sich bestehende Wirklichkeit entgegengestellt. Daher ist denn auch die sinnliche Anschauung überall vorausgesetzt. Der leere Raum, als eine Art Hintergrund, auf dem sich die Bewegungen der Punkte abheben, ist fertig da, denn die Punkte selbst haben keine Kraft, ihn aus sich hervorzubringen. Die Extension muß also schon gegeben sein, wenn auch als Leeres. Auch die reale Ausdehnung vermögen die Punkte nicht zu vertreten. Ihre Endlichkeit und Diskontinuität wird ihnen zum Hindernis. Boscovich selbst muß sich einmal den Einwand machen, daß nach seiner Auffassung der Begriff eines Körpers einer Unbestimmtheit anheimfällt. Da seine Punkte unstetig im Raume zerstreut sind, könne man sie als von einer kontinuierlichen Hülle umfaßt denken, dann würden sie Körper von dreifacher Ausdehnung sein; man könnte sie sich aber auch als eine einzige Linie vorstellen, welche alle einzelnen Punkte miteinander verbindet. Dieser Einwand bleibt bestehen und Boscovich besitzt kein Mittel, ihn zu entkräften (vergl. Mendelssohn p. 561).

10. Faradays Kraftpunkte.

In der Tat vermag der Punkt mit dem negativen Merkmal der Unausgedehntheit die dreidimensionale Ausdehnung nicht zu objek-

[17]) Die Zulässigkeit einer Festsetzung, wie die folgende, daß anziehende Kräfte durch die 0 hindurch in abstoßende übergehen sollen, wird auch von namhaften Physikern bestritten. (Vergl. Rosenberger Newton p. 414: „Er (Newton) dürfte sonst z. B. nicht die Annahme abstoßender Kräfte in der Materie so schmucklos und nachlässig durch die bloße Redensart einführen, daß eine anziehende Kraft, wie die algebraische Größe bis zur Null abnehmen könne und also bei Fortsetzung der Abnahme sich in ihr Gegenteil verkehren, d. h. zu einer negativen Anziehung oder zu einer Abstoßung werden müsse. Denn die Umkehrung des Vorzeichens ist eben nur bei mathematischen Größen allgemein denkbar, bei vielen physikalischen Größen jedoch ganz unmöglich, und gerade die Abnahme der Gravitation mit Vergrößerung der Entfernung bedingt, daß diese Kraft wenigstens sich in keiner Entfernung in ihr Gegenteil verkehren kann.“)

tivieren. Ihm fehlt die Kraft, die im Begriff des Intensiven die Beziehung auf die Extension in einem gesetzlichen Ausdruck festlegt. Faradays Punkte dagegen sind nicht nur strenge Punkte im Sinne von Grenzen der Ausdehnung: sie sind zwar auch unausgedehnt, aber sie sind als solche von vornherein auf das Continuum der extensiven Größen bezogen und haben in sich die erzeugende Tendenz zur Ausdehnung wie zur Gestaltung und Lage. Freilich sagt auch er einmal, seine Punkte seien einander näher oder ferner, während er zugleich betont, daß seine Materie kontinuierlich sei. In Wahrheit gibt es keine zwei angrenzenden Punkte, die nicht zusammenfallen, aber der verschiedene Abstand seiner Punkte will auch nicht die sinnliche Tatsache ihrer Trennung durch eine Zwischensubstanz ausdrücken, sondern den gedanklichen Übergang von Punkt zu Punkt, der in zwei verschiedenen Fällen durch zwei verschiedene Arten des gesetzlichen Prozesses, in dem dieser Übergang sich vollzieht, bestimmt ist. Die Atome, von denen Faraday bisweilen spricht, sind nicht für sich bestehende Körper oder Punkte, die aus dem allgemeinen Zusammenhang der räumlichen Ausdehnung herausfallen, sondern sie gehören mitten in den Zusammenhang hinein, der durch die Kraftlinien zu prägnantem Ausdruck gelangt. Das Atom, für das Faraday eben den Ausdruck des Kraftzentrums einsetzt, ist allenfalls eine besondere, ausgezeichnete Stelle in dem Gewebe der Kraftlinien, die das wahrhaft reale Substrat der physischen Prozesse sind. Von Kraftzentrum zu Kraftzentrum führt eine ununterbrochene Reihe dynamischer Punkte stetig hinüber, sodaß die Kraftatmosphären der charakteristischen Punkte sich in der Tat berühren. „Die die Zentra umgebenden Kräfte verleihen diesen die Eigenschaften materieller Atome, und diese Eigenschaften wiederum kombinieren sich, wenn viele Zentra sich durch ihre vereinten Kräfte zu einer Masse gruppieren, zu den Eigenschaften der Materie. Demnach ist die Materie durchaus kontinuierlich, und wir haben in einer materiellen Masse eine Trennung ihrer Atome[18]) durch Zwischenräume nicht anzunehmen." „Die hier aufgestellte Ansicht von der Konstitution der Materie scheint notwendig zu dem Schluß

[18]) a. a. O. Bd. II, p. 262.

zu führen, daß die Materie den ganzen Raum erfüllt oder wenigstens allen Raum, auf den sich die Gravitation (die Sonne und deren System eingeschlossen) erstreckt; denn die Schwere ist eine Eigenschaft der Materie, die von einer gewissen Kraft abhängt, und eben diese Kraft ist es, welche die Materie konstituiert. Nach dieser Auffassung ist die Materie nicht nur gegenseitig durchdringlich, sondern jedes Atom erstreckt sich sozusagen durch das ganze Sonnensystem, doch so, daß es immer sein eigenes Kraftzentrum beibehält" (p. 262 u. 263).

Die angeführte Stelle gibt ein charakteristisches Kriterium für den diametralen Gegensatz zwischen der Boscovich'schen Auffassung und der Faradays, sie führt uns aber zugleich einen Schritt weiter. Hier finden wir zuerst die schon vorher angedeutete Unterscheidung innerhalb des Systems der Kraftlinien in gedanklicher Schärfe herausgearbeitet. Es ist der Gedanke des Atoms, als eines unausgedehnten Kraftpunktes, den Faraday aus der Boscovich'schen Spekulation aufnimmt, um ihn für seine eigene theoretische Anschauung nutzbar zu machen. Das Atom vertritt die in bestimmten Gestalten und individuellen Gebilden abgegrenzte Körperwelt, die nur die Vorstellung vorspiegelt. Vielleicht kann es gelingen, auch diesem Schein der Vorstellungswelt zu seinem Recht zu verhelfen, indem man ihm in einer gedanklichen Setzung sein Fundament gibt. Dazu erscheint das Prinzip des Atoms brauchbar, wenn es nur möglich ist, ihm seine individuelle Abgeschlossenheit zu nehmen und es in das Bewegungssystem der Kraftlinien einzugliedern. Zu dieser Konzeption des Atoms konnte der Boscovich'sche Punkt wohl hinüberleiten, indem er dem Atom die kompakte Materialität nahm und ihn in ein bloßes Kraftzentrum auflöste. Damit ließ sich der letzte Rest von Stofflichkeit aus dem Atom austreiben und die Kraft und Bewegung unmittelbar an den Raum selbst heften. Faraday hat eine derartige atomistische Theorie im einzelnen nicht durchgeführt. Jedoch ist, wie schon bemerkt, neuerdings von Sir William Thomson (Lord Kelvin) ein solcher Versuch, d. h. das Unternehmen einer Vereinbarung der Atomistik mit dem Kontinuitätsprinzip gewagt worden. Wir müssen auf diese wissenschaftlich reifste Ausbildung der Atomtheorie noch später zurückkommen. Zunächst ist es geboten, noch

auf eine Anzahl von Einwänden und positiven Argumenten von Atomisten einzugehen, deren Durchmusterung geeignet ist, den Gedanken Faradays in das rechte Licht zu rücken.

Wir dürfen uns zunächst zur Bekräftigung unserer Aufstellungen über die Faradaysche Theorie der Kraftzentra auf die Autorität Fechners berufen, der selbst mit einer eigenen Neubegründung der Atomenlehre hervorgetreten ist. In der schon zitierten Schrift (Atomenlehre I. Aufl. p. 161) bemerkt Fechner gegen Moigno: „Auch Faraday wird von Moigno mit in Gesellschaft derselben genannt (sc. der Vertreter einer Ansicht, nach der die Atome einfache Punkte seien), doch bloß aus dem Gesichtspunkte, daß er die Materie auch auf Kraftzentra reduziert. Aber die Kraftzentra sind nach ihm kontinuierlich (Philos. Mag. 1844), und er steht insofern vielmehr im Gegensatz zur atomischen Ansicht, die eine Diskretion der Kraftzentra annimmt."

11. Fechners Definition der Materie.

Fechner selbst hat in der Atomenlehre seine Ansicht auch mit philosophischen Gründen zu verteidigen gesucht. Wir haben schon im Vorhergehenden einen Einwand Fechners zurückweisen müssen. An dieser Stelle brauchen wir indessen nur noch auf einige seiner Argumente einzugehen, da auch seine Atomistik im wesentlichen das Gepräge des Boscovich trägt, auf den die meisten Verfechter einer dynamischen Atomtheorie zurückgehen. Fechner sucht dem Begriff der Materie über den der Kraft hinaus eine eigne und selbständige Bedeutung zu vindizieren. Die Kraft genüge nicht, um die Materie daraus zu konstruieren. „Soviel aber ist gewiß, daß der physikalische Begriff der Kraft bei seiner schärfsten Fassung, größten Klärung und Vertiefung nicht zuläßt, die Materie daraus zu konstruieren oder wesentlich damit zu identifizieren; ja ich behaupte, daß eben nur eine Vertiefung in die unklare und rohe Fassung, die er nach der gemeinen Vorstellung hat, mit Steigerung dieser Unklarheit dahin führen kann, ihn zur Konstruktion der Materie zu verwenden" (p. 119). So sieht er sich genötigt, eine eigne Definition für die Materie zu geben: „Im Gegenteil: die Materie ist dem Physiker das Handgreiflichste, was es gibt, indem

eben das Handgreifliche die Materie des Physikers ist, und nur der Philosoph verflüchtigt ihren Begriff ins Unvorstellbare, Unsichere und Leere, zieht ihm die Basis unter den Füßen weg, stürzt ihn kopfüber". Und er präzisiert seine Aufstellung genauer, indem er als das Handgreifliche dasjenige bezeichnet, „was sich dem Tastgefühl bemerklich macht" (p. 90). Nur schade, daß sich mit so handgreiflichen Dingen nicht rechnen läßt. Hätten sich die Menschen dem Instinkt ihre Tastgefühls überlassen, so wäre es eben nicht zur Wissenschaft gekommen! Fechner kehrt in der Tat mit dieser Definition den Gang der Weltgeschichte um und versetzt uns zurück auf den Standpunkt des Thales. Dasjenige, „was sich dem Tastgefühl bemerklich macht" (p. 105), zu entdecken und in der Sprache der Wissenschaft auszudrücken, dazu bedarf es eben noch ganz anderer Zurüstungen, als das Tastgefühl. Dazu bedarf es des Denkens, und je mehr das Denken sich von der vermeintlichen Wirklichkeit abkehrt, um aus dem eigenen Grunde des Bewußtseins die Mittel zur Bestimmung dessen heraufzuholen, „was uns das Tastgefühl ankündigt", um so reiner und besser befriedigt es die Ansprüche der Sinne. Ein solches Mittel ist unter andern auch die Kraft. Aber das Ausgehen von einem absoluten Dasein, das sich im Denken nur reflektiert, verrückt Fechner überall das Konzept, und daher kommt er trotz mancher Verbesserungen doch nicht prinzipiell über Boscovich hinaus. Die metaphysische Begründung der punktuellen Atome ersetzt er durch eine methodische Betrachtung. Die Anziehung als Funktion ihres Abstands könne gar nicht anders gefaßt werden, denn als Anziehung von Punkt zu Punkt, weil nur zwischen Punkt und Punkt ein bestimmter Abstand stattfindet, mithin auch die Funktion des Abstandes nur hiermit eine bestimmte wird. Indessen verläßt er doch sogleich wieder die eingeschlagene Gedankenrichtung, um sich von neuem einer absolutistischen Anschauungsweise zuzuwenden. Differential- und Integralrechnung werden ihm deshalb zu einem bloßen Approximationsverfahren, da die Atome tatsächlich diskontinuierlich sind, und die endliche Summation der Anziehungswirkungen wäre das eigentlich Richtige. Auf diese Weise werden ihm seine einfachen Atome zu den absoluten Einheiten, und es erscheint als ein Mangel, daß die dynamische Ansicht keine

absolute Eins hat. „Das Zahlensystem der Natur hat nur eine Ziffer: das Atom, und reicht damit zu den Rechnungen des Alls“ (p. 169).

Hier triumphiert wieder das dogmatische Vorurteil. Die Natur gilt als ein Gegebenes, welches das Denken nur abzubilden hat, das Denken sinkt zu einem Abstraktionsverfahren an gegebenen Dingen herab. Das Verfehlen der Einsicht, daß die Natur nicht als fertiges Produkt ins Bewußtsein tritt, sondern daß es gilt, sie in selbständiger Weise konstruktiv im Denken hervorzubringen, verschuldet den ungeheuren Irrtum, die Infinitesimalrechnung sei eine bloße Approximation. Damit ist das mächtigste und gewaltigste Werkzeug der modernen Naturforschung in seinem Wert für die Wissenschaft verkannt und ausgeschaltet. Der stärkste Hebel der Naturforschung wird so zu einer Schwäche der Vernunft, und das Gesetz der Kontinuität ein Mangel, der das Denken zwingt, hinter der gegebenen Wirklichkeit stets zurückzubleiben. Diese Verkennung der erzeugenden Kraft des Infinitesimalen rächt sich natürlich auch an Fechners Raum- und Zeitbegriffen, sowie an der Konzeption der einfachen Atome. Raum und Zeit sind, ebenso wie bei Boscovich, nur der gegebene Rahmen für das atomistische Geschehen. Das Denken erkennt in ihnen sein Zeugnis nicht, nur der sinnliche Blick ruht auf den ausgebreiteten Flächen. Auch der Atombegriff hat keine prinzipielle Verbesserung über den des Boscovich hinaus erfahren, wenngleich auch hier eine präzisere begriffliche Fassung angestrebt ist: „Wenn die bisherigen Versuche, die Atomistik recht weit zurückzuführen, im allgemeinen nur ins Dunkle und Wirre geführt haben, so lag der Grund nur daran, daß man sie nicht weit genug zurückgeführt hat, vielmehr vor dem letzten Schritte zurückgescheut ist, der auf einmal aus dem Dunkel und der Wirre in das helle Licht führt. So lange die letzten Atome noch endlich bleiben, ist man noch nicht am Ende und bleibt man genötigt, das zu Erklärende in das Erklärungsmittel aufs neue zu verlegen“ (p. 178). „Dies leitet uns auf einen neuen Gegensatz oder auf eine neue Auffassung des Gegensatzes der einfachen Wesen gegen Raum und Zeit. Ein einfaches Atom ist trotzdem, daß seine Ausdehnung nichts ist, nicht selber nichts, es hypostasiert aber die letzte Grenze des Seienden in quantitativer Hinsicht, ist ein unendlich Kleines im strengsten

Sinne. . . Der Punkt allein, der aber eben hiermit vielmehr die Grenze der Raumgrößen, als selbst eine Raumgröße bildet, steht zu allen unendlich kleinen Räumlichkeiten beliebiger Ordnung selbst im Verhältnis des Unendlichkleinen, ist das einzige Kleine, das nichts Kleineres mehr unter sich hat, noch in sich hat: ein Unendlichkleines unendlicher Ordnung, und gestattet keinen endlichen Größenvergleich mehr" (p. 167). Durch diskrete Teilung kommt man jedoch nicht zu einem letzten Unausgedehnten, wie man vom punktuellen Atom durch Summation aufwärts nie zu einem zusammenhängenden Ganzen kommt. Fechners unendlich kleine Atome sind diskrete Einheiten und lassen sich daher auch nur endlich summieren, und „der letzte Schritt" einer Annahme einfacher Atome ist ein Gewaltstreich, der nicht innerhalb der Grenzen „möglicher Erfahrung" liegt. Das Einfache ist kein transzendentaler Grundsatz, sondern eine Idee, wenn es nicht eine andere Art von Denkmittel als das der extensiven Größe bezeichnet. Es nützt nichts, den Punkt als ein Unendlichkleines unendlicher Ordnung zu beschreiben, solange er als endliche Einheit verrechnet wird. Ein Unendlichkleines ist immer auf ein kontinuierliches Gebilde bezogen und setzt immer eine unendliche Summation und keine endliche als begriffliches Korrelat voraus. Ein unendlichkleines, inextensives Atom, das nicht auf eine extensive Ausdehnung bezogen ist, ist kein legitimerer Begriff, und ein Unendlichkleines unendlicher Ordnung ist gar eine offenbare Erschleichung, da es in der Erfahrung nicht realisierbar ist. Und so ist es nur konsequent, wenn für Fechner die Methode des Unendlichkleinen nur zu einem Annäherungsverfahren und das Integral offenbar falsch wird.

12. Die unausgedehnten Punkte.

Die Annahme einfacher, unausgedehnter Atome hat schon vor Fechner unter den Zeitgenossen Faradays Verteidiger gefunden. Saint Venant hat die Theorie des Boscovich wieder erneuert. Auch er begnügt sich mit einer lediglich negativen Fassung („points sans étendue"), und er behauptet: „Il n'y a aucun lien logique nécessaire entre l'idée de l'existence même materielle et l'idée d'étendu" (zitiert nach Cohen, Das Prinzip der Infinitesimalmethode, p. 138). Hier findet sich derselbe Fehler wie bei Fechner und Boscovich.

Die Idee der Ausdehnung ist allerdings durch ein sehr intimes Band mit der materiellen Existenz verbunden. Die Extension ist eine notwendige Voraussetzung, wenn freilich nicht die einzige, für die Konstitution des Einzelkörpers. Daher können auch die schlechthin ausdehnungslosen Punkte nicht als zureichende Grundlage für den Aufbau der Natur anerkannt werden, sofern sie nicht ihrerseits vermöge einer neuen in ihren Begriff aufzunehmenden positiven Bestimmung die Ausdehnung zu realisieren fähig sind. Auch Cauchy und Ampère, welche eine ähnliche Auffassung vertreten, kommen über diese inneren Gebrechen der Theorie nicht hinaus: Cauchy sagt: „Ampère a fait voir de son côté que pour rendre raison de plusieurs phénomènes relatifs aux combinaisons des gaz, il suffisait de considérer les molécuIs des différents corps comme composés chacune de plusieurs atomes dont les dimensions sont infiniment petites relativement aux distances qui les séparent.“ Auch er braucht den Ausdruck „sans étendue“. „Si donc il nous était donné d'apercevoir les molécuIs intégrantes des différentes corps soumis à nos expériences, elles présenteraient à nos regards des espèces de constellations; et en passant de l'infiniment grand à l'infiniment petit nous retrouverions dans les dernières particules de la matière comme dans l'immensité des cieux des centres d'action sans étendue, placés en présence les uns des autres.“[19]) Man sollte meinen, das Hinabsteigen vom Unendlichgroßen bis zum Unendlichkleinen könnte nie auf letzte unausgedehnte Punkte führen, und selbst wenn hiermit ein Grenzübergang gemeint wäre, so wären doch diese letzten Punkte nicht schlechthin der Ausdehnung bar, sondern sie blieben auf ein extensives Kontinuum bezogen, sie müßten als das Gesetz der Ausdehnung enthaltend gedacht werden. Aber Cauchy fährt fort: „Dans l'opinion de M. Ampère les dimensions des atomes dans lesquels résident les centres d'action moléculaires ne doivent pas être considérées seulement comme très-petites, relativement aux distances, qui les séparent, mais comme rigoureusement nulles. En d'autres termes ces atomes qui sont les véritables êtres simples, dont la matière se compose, n'ont pas d'étendue.“ Auch er kommt also

[19]) Fechner, Atomenlehre.

nicht über den Gegensatz und Widerspruch zwischen der Setzung schlechthin einfacher Atome und einer absoluten Ausdehnung in Gestalt des leeren Raumes hinaus. Dagegen hat Séguin mit Nachdruck auf die Ansicht Faradays hingewiesen: „Par cela même qu'il n'y a pas de limites possibles à la petitesse, que l'on peut assigner aux molécules des corps, n'est-il pas plus simple, plus naturel, plus élegant et même plus en rapport avec l'idée que nous avons des œuvres du Créateur, qui a dressé partout devant nous cette barrière infranchissable de l'infini ou de l'infiniment petit, contre laquelle notre esprit est obligé de venir sans cesse se briser, de considérer les dernières molécules des corps comme dépourvues de dimensions ainsi que M. M. Ampère et Cauchy l'ont admis ou mieux de les réduire à de simples centres d'action comme l'a fait M. Faraday?“ Hier tritt das Motiv deutlich zu Tage: das Unendlichkleine ist nicht als Instrument für den Aufbau des Objekts gewürdigt, und die Kontinuität erscheint fast wie bei Zeno als ein der Vernunft fremder Begriff, dem gegenüber sie machtlos ist. Das Unendliche ist die unübersteigbare Schranke, an der sich das Denken bricht. Dafür aber durfte sich Séguin nicht auf Faraday berufen, vielmehr gilt diesem das Gesetz der Kontinuität als oberstes Prinzip, das unumstößlich gelten muß, wenn anders ein widerspruchsloser Begriff von der Natur möglich sein soll. Seine Kraftzentra sind ihm nicht ein Mittel, durch eine absolute Setzung des Denkens den Knoten zu zerhauen, sondern sie selbst nehmen den Gedanken der Kontinuität in sich auf und erfüllen sich mit seinem Inhalt.

13. Zöllners elektrodynamische Theorie der Materie.

In heftiger und nach seiner Art ausfallender Weise hat sich Zöllner polemisch gegen die Faradaysche Theorie der Materie, wie sie von Thomson und Maxwell ausgebaut und vertreten worden ist, gewendet. Er selbst tritt für eine eigentümliche Atomistik ein, der es nicht an anregenden Gesichtspunkten fehlt, die aber in einer absonderlichen Ansicht vom Raume ihre Wurzel hat. Um sogleich das Positive herauszuheben, tritt diese Theorie mit dem Anspruch auf, alle Arten der physischen Phänomene durch das einigende Band eines universellen Kraftgesetzes zu umschlingen. Dieses Kraft-

gesetz ist aber im Unterschied von allen korpuskularen Strukturtheorien nicht dem Gebiet der Mechanik sondern der Elektrizitätslehre entlehnt. Das Grundgesetz glaubt Zöllner in der Weberschen Kraftformel, die dieser im Anschluß an Ampères Untersuchungen aufgestellt hat, gefunden zu haben. „Hierdurch verwandelt sich das zweite Buch zu einem Grundriß einer elektrodynamischen Atomistik, in welchem die allgemeinsten Gesetze materieller Veränderungen abgeleitet werden sollen aus der Hypothese, daß die letzten physikalisch nicht mehr teilbaren Elemente aller Körper die beiden Elektrizitätsteilchen + e und — e mit ihren trägen Massen ε und ε′ sind. Ich hoffe hierdurch den inneren Zusammenhang aller Naturerscheinungen, welcher in den verflossenen dreißig Jahren im Prinzip der Erhaltung einer unveränderlichen Quantität der Energie zum Ausdruck gelangt ist, zu einer Identität des materiellen Trägers der Energie verallgemeinern zu können.“[20])

Auch zu dieser Generalisation habe Weber die Pforten geöffnet und die Wege gebahnt, indem er auf die Notwendigkeit hingewiesen habe, als den Träger der lebendigen Kraft, welche wir Wärme nennen, jene beiden Elektrizitätsteilchen zu betrachten. Zöllner rühmt es als ein Verdienst Webers, daß er die atomistische Hypothese, d. h. die diskontinuierliche Raumerfüllung der Materie zum Ausgangspunkt seiner Deduktionen gemacht habe. Darin fühlt er sich einig mit Fechner, der zwingende Gründe für diese Hypothese beigebracht, und mit Ampère, der diese Art der Atomistik in seinem Aufbau der Elektrodynamik wissenschaftlich vertreten habe. Ein vermittelndes raumerfüllendes Medium muß Zöllner schon um der Diskontinuität seiner Atome willen verwerfen, die Vermittlung und Bezogenheit der letzten Teilchen aufeinander kommt in dem Gesetz der Fernwirkung ausreichend zu ihrem Rechte. Auch hier also tritt uns im wesentlichen eine Atomenlehre von charakteristisch Newtonscher Färbung entgegen. Aber das Bild läßt doch schon deutlich die Züge des Verfalls und der Zersetzung erkennen. Neben echt modernen Gedanken stoßen wir auf eine Grundtendenz, die mit

[20]) Zöllner: Prinzipien einer elektrodynamischen Theorie der Materie. Bd. I, XXI.

einem Schlage die Perspektive ins Mittelalter oder selbst in eine vorwissenschaftliche Zeit auftut.

Die Idee einer atomistischen Konstitution der elektrischen Ladungen hat besonders durch Helmholtz in der modernen Elektrizitätslehre Eingang gefunden und sich als wirksames Prinzip besonders in der Ionentheorie eingebürgert. Auch die Fruchtbarmachung der Elektrizitätsgesetze für den Aufbau der Chemie ist eine Anschauung, die in der Richtung Faradayscher und folglich moderner Gesichtspunkte liegt. Das Interesse am Stoff, das die Chemie in ihrer Weise vertritt, kann so dem Kraftbegriff unterworfen und damit in legitimer Weise befriedigt werden, und der Versuch einer Zurückführung der Gravitationsphänomene auf die Kraftgesetze der Elektrizität läßt die Forderung deutlicher hervortreten, auch innerhalb des Gebietes der ponderabelen Materie einen reinen Aufbau aus gedanklichen Funktionselementen herzustellen, sofern noch immer, zwar nicht notwendig, aber doch tatsächlich die schwere Materie zu unexakten stoffhaften Vorstellungen von den Dingen den Anlaß hergibt, während die elektrischen Prozesse, als bloße Kraftverhältnisse, eine höhere Idealität an ihrem Teil erkennen lassen. Wenn nur nicht der ganze Anbau Zöllners auf schwankendem Grunde stünde! Die logische Mangelhaftigkeit stört auch hier das Ebenmaß der Teile, und die Diskontinuitäten ziehen sich wie ein gewaltiger Riß durch das ganze System, durch den man in eine unerquickliche Nachtansicht hineinblickt, aus der die dunklen Spukgestalten einer finsteren Welt emporsteigen. Das Grundgesetz der Kontinuität läßt sich nicht austilgen, und wer es verleugnen will, spottet seiner selbst. In der Definition der Fernkräfte liegt ein logischer Mangel, über den keine dialektische Spitzfindigkeit hinwegzutäuschen vermag. Schließlich sieht sich auch Zöllner zu diesem von ihm zuerst so heftig angefeindeten Zugeständnis gezwungen. „Es ist unbegreiflich, wie unbeseelter (inanimate) roher (brute) Stoff, ohne irgend eine sonstige immaterielle Vermittlung auf einen andern Körper ohne gegenseitige Berührung wirken kann", ruft er mit seinem Meister Newton aus, und wie diesem bleibt ihm als letzte Auskunft nur die Idee Henry Mores von einem immateriellen Medium übrig, da er sich selbst den Weg zu einer

gesetzlichen Lösung verbaut hat. Der Gewaltstreich einer μετάβασις εἰς ἄλλο γένος muß die friedliche Lösung ersetzen. Die Atome selbst sind nur Schatten, die aus einer höheren mehrdimensionalen Raumwelt in die unsrige dreidimensionale hineinragen. Das Denken ist nur noch die Quelle des Truges, die Fessel, die uns, wie in der Höhle Platos, an die Wand geschmiedet hält, von der aus wir nur Schemen der wahren Dinge erschauen dürfen. Die Empfindung wird das legitime Erkenntnismittel, das den blassen Schatten Blut und Leben einhaucht. Die Atome winden sich in Schmerz, die Planeten umschlingen sich in Liebe und fliehen einander in Haß und Feindschaft wie beim alten Empedokles: „voilà dans ces molécules une image des atomes crochus d'Épicure engendrés par l'amour et la haine, des deux matières différentes d'Empédocle" dürfen wir mit Motti ausrufen! (p. XXII.)

Hier aber ist die Wasserscheide, wo sich die Wege der Wissenschaft und des Mythos trennen. Diese Ansicht zerstört die Wissenschaft und wirft sie in die Kindheit des Geistes zurück. Die Materie ist das Gebild des Denkens, das in einer Anzahl von Voraussetzungen wurzelt, mit deren Hilfe wir die Gruppe des Bewußtseins studieren, die wir Natur nennen. Diese Voraussetzungen gilt es genau festzustellen, zu definieren und in ihrem gesonderten Beitrag für die Erkenntnis zu unterscheiden, wenn ein geordneter Fortschritt, ein „stetiger Gang" der Wissenschaft möglich sein soll. Die erste Voraussetzung dazu ist die Absonderung des Materiebegriffs von dem allgemeinen Bewußtsein, von der Empfindung und den Lebensgefühlen der Lust und Unlust. Diese sind keine Größen, mit denen sich rechnen läßt, keine Erkenntnismittel, sondern die Bewußtseinselemente, auf die alle Erkenntnis gerichtet ist. Wer mit ihnen erkennen wollte, der müßte erst zeigen können, was er eigentlich erkennen will. Es ist wieder die grobe Verwechslung von Erkenntnisgrundlage und Erkenntnisaufgabe, der sich Zöllner hier schuldig macht, und wir haben an ihm ein besonders drastisches Beispiel, wie all die überlebten Irrtümer vergangener Epochen wieder zurückkehren und sich unbemerkt wieder einschleichen, wo eine Lücke im Systembegriff der reinen Erkenntnisse übriggelassen ist. Es ist immer ein Abweg, wenn ein Motiv der Erkenntnis

unberücksichtigt bleibt, oder ihm eine falsche Selbständigkeit zugemessen wird. Die Erkenntnisfunktionen sind lediglich Beziehungssetzungen und als solche strikt aufeinander gespannt. Jede einzelne ist nur eine besondere Abwandlung der einen Grundrelation, in der sie alle zusammengehen, und aus der sie nur durch die Abstraktion herausgelöst werden können. Jede Verselbständigung eines solchen Denkmomentes führt zur Absonderung, Abgeschlossenheit, zum Absolutismus. Es ist lehrreich, diesem Gedanken nun auch in der Betrachtung neuerer atomistischer Strukturtheorien der Materie nachzugehen, die zwar die Idee der Fernwirkung fallen lassen, dafür aber zu dem ausgedehnten Korpuskel zurückkehren.

14. Die neuere Entwicklung der Atomistik.

Während die auf die actio in distans gegründete Atomistik Zöllners geradezu in die Mythologie einmündet, muß, wie wir gesehen haben, die Atomtheorie, welche die Nahewirkung beibehalten will, an den eigenen Klippen des Systems stranden. Das neue Zeitalter erhält vom Kontinuitätsgedanken seine Signatur. Dieser Gedanke richtet im Streite der Atomtheorien gleichsam zwei Fronten, einerseits gegen die absolut harten ausgedehnten Korpuskeln und andererseits gegen die unvermittelten Fernkräfte der Newtonschen Mechanik. Daneben haben sich freilich beide von uns gekennzeichneten Formen des Atomismus noch ein gewisses Ansehen bewahrt, indem sie den Kontinuitätsgedanken in irgend einer Gestalt in sich aufzunehmen versuchen und durch geschickte Vermittlungen und Anpassung an moderne Gesichtspunkte den Widersprüchen im eigenen Bezirke zu entgehen suchen. Hier sind als typisch zwei Unternehmungen hervorzuheben, eine Atomistik etwa Huygensscher Prägung durch neue Überlegungen zu stützen und aufrechtzuerhalten. Die eine geht von dem bekannten Astronomen Secchi aus und bezweckt eine mathematisch-physikalische Begründung der Atomistik durch Auflösung der Aporien, in welche die Durchbrechung der Stoßgesetze, unter Verletzung des Kontinuitätsprinzips, eine jede Erklärung aus atomistischen Anschauungen verstricken muß. Die Befreiung von den hier offen liegenden Widersprüchen soll eine sich an eine berühmt gewordene Abhandlung des französischen

Mathematikers Poinsot anschließende Erwägung bringen können, der gemäß beim Zusammenstoß harter Körper die Erhaltung der Bewegung möglich wird durch den Übergang drehender in fortschreitende Bewegung. Demgemäß soll der Widerstreit mit dem Energieprinzip umgangen werden können.

Diese Ableitung leidet an einem Grundmangel. Sie erhebt einen ganz speziellen Fall zu der herrschenden Regel, und führt damit eine nicht geringe Anzahl unbewiesener Voraussetzungen ein, was immer das Kennzeichen einer schlechten Hypothese ist. Die Erhaltung der Bewegung ist nach Poinsots Untersuchung ein Fall unter vielen andern, die nicht auf eine solche Erhaltung führen. Andererseits ist bei Secchi das Bestreben nicht zu verkennen, die reinen Bewegungsverhältnisse selbst in den Mittelpunkt seiner Theorie zu rücken. Die frei schwebende Bewegung wird ohne zwingenden Grund noch mit dem Schwergewicht des ponderabelen Partikels belastet, dessen Verschwinden kaum eine merkliche Lücke im System zurücklassen würde. Indessen hat Lasswitz in erkenntniskritischer Tendenz eine Deduktion für die Anlegung des festen Raumstückes an das Subjekt der Bewegung zu leisten versucht, ein Unternehmen, das in einer inkorrekten Abstraktion seinen Ursprung hat. Das Atom soll für sich allein die Substanzialität vertreten, während die Bewegung ausschließlich dem Denkmittel der Variabilität unterstehe. Danach ist jedoch die Substanz nicht funktional als ein Verhältnis zur Bewegung verstanden, sondern sie hat die Kraft erhalten, allein aus sich ein dinghaftes Gebilde, wie den Kleinkörper des Atoms hervorzubringen. Auch wird das Abprallen der harten Körperchen beim Zusammenstoß einfach als ein Prinzip ausgesprochen, was nicht zulässig ist, weil doch die Prinzipien der Mechanik nicht außer Kraft treten können, auch wenn beim Teilen der Materie bis unter die Schwelle des Sinnlichen herabgestiegen wird. Die Atome dürfen auch nicht etwa als elementare Partikel andern Gesetzen unterliegen, als die Großkörper, da sie, solange sie noch eine endliche Ausdehnung besitzen, der weiteren Analyse nicht entzogen bleiben können. Es kann also bei dem physikalischen Zustand der Härte, als letzter Voraussetzung, nicht sein Bewenden haben. Nicht der elastische Zustand muß durch den harten und festen, sondern

umgekehrt soll der feste durch den elastischen zur Definition und Erklärung kommen. Der Aggregatzustand der Gase wird also gegenüber dem der festen Körper als der einfachere anerkannt werden müssen. Oder anders ausgedrückt: die Elastizität der Materie muß zum Prinzip erhoben werden.

Die allgemeine Elastizität hat die allerinnerlichste Beziehung zur Bewegung, und in solcher Richtung des Gedankens wird sie von Sir William Thomson geradezu als Bewegung gefaßt und definiert. Dieser Forscher bemüht sich, die Phänomene der Elastizität an Modellen von Gyrostaten auch sinnlich anschaubar zu machen. Indem er die Gesetze der Bewegung, welche den Erscheinungen der Elastizität entsprechen, studiert, beobachtet er sie zunächst an festen Körpern; dann geht er weiter zu Kombinationen von starren und flüssigen Körpern über, und da endlich auch diese nicht zur Begründung der kinetischen Gastheorie ausreichen, läßt er schließlich die Annahme fester Körper ganz fallen und beschränkt sich auf die Betrachtung einer bewegten Flüssigkeit, der er eine (von ihm so genannte) irrotationale Zirkulation um einen idealen Raumpunkt auszuführen vorschreibt. Hier findet sich Thomson schon auf urbar gemachtem Boden. Im Jahre 1858 hatte Helmholtz die Gesetze der Wirbelbewegung in einer homogenen reibungslosen Flüssigkeit zur Ermittelung gebracht. Diese wegweisende Untersuchung hatte zu dem überraschenden Resultat geführt, daß Wirbelbewegung in einem Felde, dessen Kräfte ein Potential besitzen, wenn gleichzeitig kein Geschwindigkeitspotential vorhanden ist, nicht zerstört werden können. Indem nun Thomson an diese Abhandlung anknüpft, bildet er den neuen Begriff des Atoms als eines dynamischen Zentrums, d. h. er denkt sich die Atome als einfache oder vielfach mit einander verknotete und verschlungene Wirbel in einem kontinuierlichen Ätherfluidum.

Für die Beurteilung dieser Theorie werden nun ganz andre Gesichtspunkte maßgebend, als die, unter welche alle atomistischen Systeme älteren Stiles fallen mußten. Ein großer Vorzug hebt sie vor allen Dingen über die prinzipiellen Einwendungen gegen die landläufigen Vorstellungsweisen von den Atomen hinweg: die Ermöglichung einer streng durchführbaren Kontinuitätsbetrachtung.

Daher tritt sie auch nicht in einen nicht zu schlichtenden Gegensatz zu den Anschauungen Faradays, sondern sie läßt sich mit diesen in gewissem Sinne wohl vereinbaren. Ja die von Faraday gezogenen Richtungslinien haben die Forschung in ihrem Verlauf zu einer Auffassung geführt, welche die Annahme diskreter endlicher Quanten als gerechtfertigt erscheinen läßt. Die von Faraday begründete Ionentheorie ist in ihrem Ausbau der Antrieb zu einer ungemein fruchtbaren Weiterentwickelung der Elektrizitätslehre geworden. Helmholtz setzte zuerst seine Autorität für die Hypothese einer atomistischen Struktur der elektrischen Ladungen ein und gab damit den Anstoß zur Ausbildung der modernen Elektronenlehre. Die weiteren Aufklärungen, welche das Studium und die Erweiterung unserer Kenntnisse der elektrischen und magnetischen Phänomene in neuester Zeit gebracht hat, hat modernen Forschern wie Kayser u. a. die Vermutung nahe gelegt, daß selbst die ponderabele Materie letztlich aus elektrischen Elementarquanten aufgebaut sein könnte, eine Anschauung, welche die moderne Physik in die nächste Nähe der Faradayschen Ansicht von der Materie rücken würde, welcher in der von ihm angebahnten Elektrizitätslehre den Ausdruck für die fundamentale typische Form des physikalischen Wissens gefunden zu haben meinte. Nach seiner Auffassung ist der Raum von Kraftlinien durchsetzt, deren Bahnen der Verteilung eines bestimmten Zwangszustandes von Druck oder Zug entsprechen. Die Kraftlinien sind nun nach der neueren Ansicht „das wirklich Existierende“, „das selbständig Aktive“ (Richarz), welches das eigentlich physikalisch Reale zum Ausdruck bringt; die mit schwerer Materie beladenen Pole bezeichnen demnach nur die Stellen im Gewebe der Kraftlinien, nach denen diese konvergieren. In der Sprache der neueren Atomtheorie ließe sich diese Vorstellungsweise folgendermaßen interpretieren: Die Ätherwirbel entsprechen den Konvergenzstellen der Spannungslinien, und die von diesen während ihrer Bewegung ausgehenden Verschiebungen im umgebenden Medium sind die Kraftlinien, welche den Raum kontinuierlich durchdringen und erfüllen.

Zu solcher Bestimmtheit hat Faraday seine Theorie freilich nicht ausgebildet. Es wird sich kaum mehr entscheiden lassen, welche Stellung er selbst wohl zu einer so veränderten Gestalt der Atomlehre

eingenommen hätte. Daß sie jedoch nicht geradezu in der Disposition seines Begriffssystems lag, dürfte sich indessen aus gewichtigen Andeutungen annehmen und rechtfertigen lassen. Von logischer Seite lassen sich auch gegen diese Fassung des Atombegriffs gewisse Bedenken nicht unterdrücken. Besonders die Unzerstörbarkeit muß hierbei Anstoß erregen. Ist nicht das unauflösliche Atom doch ein Gebilde des Absoluten, das, streng als solches gefaßt, jeden Zeitpunkt als vollkommen determiniert und damit zugleich alle weiteren Faktoren des physikalischen Gegenstandes als schlechthin bestimmt zur Voraussetzung haben müßte? Andrerseits würde die Erkenntnis oder die Entdeckung solch vielgestalteter, unzerstörlicher Wirbel die Nachforschung nach der Mannigfaltigkeit ihrer Formen und gegenseitigen Verhältnisse sowie deren Erklärung einfach abschneiden, da nach einer Entstehung dieser Einheiten nicht weiter gefragt werden könnte, und wir somit in Bezug auf eine letzte Vielheit und Gruppierung der Atome an einem wirklichen Ende wären.

Der Vergleich der Ätherwirbel mit einem Planetensystem legt die Frage nahe, ob es nicht am Ende doch befriedigender wäre, sich mit einer relativen aber doch ausreichend großen Konstanz, wie wir sie z. B. ja gerade am Planetensystem beobachten, zu begnügen und durch Abänderung der Voraussetzungen zu der modifizierten Annahme sehr beständiger aber doch auflösbarer Systeme überzugehen, wie sie von dem bekannten Physiker Crookes ausgesprochen worden ist. Dieser nimmt eine kontinuierliche Entstehung der chemischen Elemente durch Wirbelbildung an, eine Voraussetzung, die mit der neuesten Phase unserer modernen Elektrizitätslehre wohl in Einklang zu setzen wäre, durch die der Glaube an die absolute Sonderexistenz und Erhaltung der primären chemischen Elemente bedenklich ins Wanken gebracht worden ist.

In dieser Gestalt würde die Atomistik allen Anforderungen einer reifen und korrekten Erkenntnisgrundlage gerecht werden können. In dem Atom käme das Desiderat eines konstanten, sich erhaltenden, individuellen Geschehens genügend zu seinem Rechte, zugleich aber läge in der unaufhebbaren Relativität des Atombegriffs die unentbehrliche Garantie für die Aufrechterhaltung und Sicherung des Denkens. Damit könnte der Atomistik ein fester und recht-

mäßiger Platz im System der Erkenntnisbegriffe angewiesen werden. Sie fände ihren Ort unter den Hypothesen, den echten und fruchtbaren, in dem von Faraday selbst bezeichneten und anerkannten Sinne (vgl. Kap. I).

Die im letzten Kapitel nur kurz angedeutete Gedankenreihe weist jedoch schon auf die zentralen Partien des Faradayschen Begriffssystems hin und kann daher auch nur aus dessen positiven Aufstellungen letztlich verständlich werden. Der Verfasser muß es sich daher vorbehalten, noch ausführlicher auf die hier berührten Probleme zurückzukommen in einem Werk, das seinem Abschluß entgegengeht und das den Nachweis erbringen soll, was die moderne Logik von Faraday zu lernen haben wird.

V.

Voltaire als Philosoph.

Von

Professor Dr. **Paul Sakmann** in Stuttgart.

Eine Darstellung der Philosophie Voltaires hat mit eigentümlichen Schwierigkeiten zu kämpfen. Zwar das Vorurteil, es lohne sich der Mühe nicht, sich mit ihm zu beschäftigen, weil er ein oberflächlicher und frivoler Denker sei, kann man als überwunden bezeichnen, wenn es auch heute noch vielfach populäre Anschauungen und Darstellungen beeinflußt. Es ist eine Nachwirkung der Geschichtskonstruktion der Romantik, die sich selbst als tief, das 18. Jahrhundert als flach empfand, mit der, was Voltaire im besonderen betrifft, im Grunde schon D. F. Strauß endgiltig aufgeräumt hat. Es ist für unsere geschichtliche Erkenntnis der gesamten Aufklärung ein unbestreitbares Bedürfnis, den Gedankenvorrat, über den Voltaire verfügt, einmal in protokollarischer Treue und Vollständigkeit zu inventarisieren. Die Schwierigkeit liegt in der Frage, in welche Form wir die Gedankenmassen dieses versatilen und so ungeheuer fruchtbaren Schriftellers, des ersten und größten aller Journalisten, zu fassen haben.

Man könnte irgend eine historische Form einer Schulphilosophie, die auf Voltaire Einfluß hatte, zugrunde legen und fragen, was er aufgenommen und was er abgeändert hat, die Descartessche Philosophie etwa, die zur Zeit, da Voltaire sich bildete, die französischen Schulen beherrschte, oder die Philosophen, die er so geflissentlich als seine Lehrer, als die Lehrer des ganzen Menschengeschlechts proklamiert, Newton und Locke. Aber es würde sich zeigen, daß Voltaire sich nicht in dem Sinn zum Schüler irgend eines Lehrers

gemacht hat, daß ihm seine neuen Gedanken in der Folge des Durchdenkens der vom Meister hinterlassenen Probleme gekommen wären und nur in diesem Fall könnte ja eine methodische Vergleichung mit der Vorlage etwas ergeben. Auch die Versuche der Konstruktion immanenter Entwicklungsreihen — etwa vom Siècle de Louis XIV zur „aurore de la Révolution" oder umgekehrt vom Radikalismus der Jugend zum Konservativismus des Alters — sind gescheitert. Voltaires Denken ist im ganzen merkwürdig stationär. Am wenigsten trägt man Fremdes ein, wenn man statt eines solchen Längsschnittes Querschnitte macht. Man entdeckt dabei, daß Voltaires Denken auf allen Entwicklungsstufen gewisse Probleme umkreist, die ihn fesseln und die er lebhaft und energisch durcharbeitet, ohne daß er um ihren Zusammenhang besonders bemüht wäre. Eine Darstellung, die diese Probleme herausschält und dabei nur leichte historische und psychologische Verbindungslinien zieht, wird am wenigsten in Gefahr kommen, seiner Gedankenwelt ein ihr fremdes Schema aufzudrücken. In diesem Sinn sollen im folgenden die Fragen der theoretischen Philosophie, zu denen Voltaire selbständig Stellung genommen hat, zur Besprechung kommen.

Der Begriff der Philosophie.

Das Wort Philosophie spielt eine große Rolle in Voltaires Sprachgebrauch. Als „philosophes" bezeichnet er sich und seine Freunde und will sich damit besonders von den rückständigen Anhängern des Bestehenden abheben. Der Name ist eine schon ganz konventionell gewordene Parteibezeichnung, die er zwar nicht selbst erfunden, wohl aber hauptsächlich in Schwung gebracht hat. Schon daraus folgt, daß aus dem geschichtlich ja so ungemein wandelbaren Terminus an sich inhaltlich in unserem Fall wenig zu entnehmen ist. Auch ist sich Voltaire selbst dessen bewußt, wie vieldeutig und an sich noch nichtssagend dieser Begriff ist, wie er es denn einmal klar und treffend formuliert (Dict. phil. Littérature): „Unter dem vagen Terminus Philosophie versteht man bald die Untersuchungen eines Metaphysikers, bald die Beweisführungen eines Mathematikers, bald die Weisheit eines Menschen, der mit den Illusionen fertig geworden ist." Streng genommen könnte unter

keinem der drei Titel ausschließlich, eher in gewissem Sinn unter allen dreien nebeneinander das befaßt werden, was nun Voltaire selbst als Philosophie bezeichnet. Es ist das bei ihm eine sehr weitschichtige, nicht immer sich selbst gleiche und schwer auf klare Merkmale abzuziehende Vorstellung. Was wir heute als Philosophie in Anspruch nehmen — Spekulatives, erkenntnistheoretische, ethische Untersuchungen —, kommt bei ihm auch vor und wird, wie wir sehen werden, in ausgiebigstem Maß von ihm erörtert, aber er selbst nennt gerade das nicht Philosophie. Unter der Bezeichnung Philosophie wird von Voltaire bald etwas Theoretisches, eine gewisse Stellung des wissenschaftlichen Bewußtseins, bald etwas Stimmungsmäßiges, bald etwas Praktisches, eine Art von politischem Parteiprogramm, gedacht. So sollen denn, unter Verzicht auf eine doch unmögliche Definition, gerade in dieser Reihenfolge die Momente zur Sprache kommen, an die Voltaire jeweils denkt, wenn er von Philosophie spricht.

Auf theoretischem Gebiet bezeichnet den „Philosophen" eine scharfe polemische Wendung gegen das Metaphysische, das Spekulative überhaupt, das bei Voltaire unter dem Namen des Systems, der Hypothese auftritt.[1]) Das Verbot des Spekulierens hat nun bei Voltaire freilich weittragende Bedeutung. Nicht bloß wird die scholastische Theologie unter dem Begriff der verbotenen Spekulation befaßt oder die Metaphysik der substanzialen Formen, sondern auch die metaphysischen Konstruktionen der neueren Philosophie, Descartes, Leibniz' Monaden, Buffons plastische Naturen.

[1]) Das ist die Bedeutung der Begriffe System und Hypothese bei Voltaire. System ist bei ihm nicht, wie in unserem Sprachgebrauch, eine schematisch geordnete Zusammenfassung von Einzelerkenntnissen zu einem Ganzen und Hypothese ist nicht ein zu Erklärungszwecken vorläufig eingesetzter Wert für eine unbekannte Ursache einer gegebenen Erscheinung, sondern eine lediglich spekulativ gewonnene Vermutung (Philosophie de Newton III, c. 12; II, c. 18; Exposition des Institutions physiques). So sagt er z. B. im Traité de Métaphysique c. III: „Es ist klar, daß man niemals Hypothesen machen darf. Man sollte nicht sagen: Wir wollen zunächst einmal Prinzipien erfinden, mit denen wir uns dann an die Erklärung machen wollen. Man sollte vielmehr sagen: Wir wollen die Dinge erst genau analysieren, und dann, und zwar sehr vorsichtig, nachsehen, ob sie auf irgend welche Prinzipien hindeuten."

„Vanitas vanitatum et metaphysica vanitas!" sagt er einmal zu Herrn von s'Gravesend, der ihm erwidert: Leider haben Sie recht. Ja es kann manchmal scheinen, als ob der Trieb des Erklärens überhaupt verfehmt wäre, als ob der philosophische Geist in der strengen Beschränkung auf die Erfassung des Gegebenen bestünde und im Verzicht auf alles kausale Rückwärtsschreiten zu den grundlegenden Bedingungen der Erscheinungen (Siècle de Louis XIV c. 34; Courte réponse aux longs discours; Traité de Métaphysique c. 3; Philosophie de Newton III. c. 2). Eine andere Frage ist natürlich die, wie weit Voltaire dieses Programm durchgeführt hat. Es wird sich ergeben, daß er, ganz abgesehen von den freilich schüchternen Ansätzen zu eigener Spekulation, in Theologie und Ethik ein stattliches Residuum jener von ihm vorgefundenen metaphysischen Systeme im eigenen Gebrauch weiterführt. Nur ist dabei zu bedenken, daß ihm Sätze, wie der vom Dasein Gottes, oder gewisse ethische Fundamentalsätze, so wenig Metaphysik zu enthalten scheinen, daß er sie vielmehr als hinreichend bewiesene naturwissenschaftliche Wahrheiten angesehen wissen will.

Fassen wir die Gründe ins Auge, um derenwillen er die Metaphysik verwirft, so kommen wir dem positiven Verstand seiner Philosophie näher. Alles Metaphysische führt von der Wahrheit weg in die Irre, ist sein Glaubenssatz. Die Metaphysik ist das Chimärenfeld, der Roman des menschlichen Geistes. Man muß notwendigerweise irren, wenn man von den ersten Prinzipien ausgeht, deren Erkenntnis nur Gott zusteht (Courte réponse: Dict. phil. Métaphysique; Philosophie de Newton I, c. 7). Ein zweiter, vielleicht noch schwerer wiegender Vorwurf gegen sie, ist ihre Nutzlosigkeit: Ein Erfinder, ja ein bloßer Arbeiter in mechanischen Künsten ist nützlicher als Plato (Dernières remarques sur Pascal 32).

Damit sind die positiven Grundsätze angedeutet, die seine Philosophie kennzeichnen — man sieht, sie gehört der posivistischen Linie an —, sie lauten: Beschränkung auf das Sichere und auf das praktisch Nützliche. Unter den sicheren Erkenntnissen stellt er, ohne erkenntnistheoretische Auseinandersetzung, die mathematischen Wahrheiten und die Erfahrungserkenntnisse neben einander. Hier ist er ganz im Fahrwasser der englischen

Richtung: „Kein Schritt ohne den Kompaß der Mathematik und ohne die Fackel der Erfahrung und der Physik!“ Experiment und exakte Analyse sind die einzigen Methoden des richtigen Erkennens (Dialogue d'Evhémère IX; Philosophie de Newton p. II s. f.; Traité de Métaphysique c. 3). Es bezeichnet einen Wendepunkt des Forschens von europäischer Bedeutung, wenn noch Malebranche geringschätzig auf den Forscher herabsah, der die Flügel einer Mücke beobachte: „man mag sich damit amüsieren, wenn man nichts zu tun hat“; und wenn Voltaire mit Bezug darauf stolz auf die Entdeckung einer Welt im Kleinen hinweist, die uns eben diese mikroskopischen Untersuchungen, dieses „amusement à cela“ erschlossen haben (Courte réponse). Ebenfalls englisch, und zwar spezifisch Baconisch ist es gedacht, wenn Voltaire eine „philosophie d'usage“ verlangt: Maschinen erfinden, die der Gesellschaft nützlich sind, das ist das wahre Ziel der Philosophie. „Ich ziehe einen Architekten, der mir ein angenehmes und bequemes Haus baut, einem Mathematiker vor, der das Quadrat einer Kurve berechnet“ (Dialogues d'Evhémère VII; XI). Ja noch viel banausischer als Baco möchte er die reine Theorie überall ausgeschlossen sehen und hat lediglich kein Verständnis für die Fruchtbarkeit interesseloser theoretischer Forschung. „Was man nicht in Praxis umsetzen kann, davon braucht man auch nicht einmal zu reden.“ (Dernières remarques sur Pascal I.)

Ein ganz anderer Begriff von Philosophie, und zwar einer, der nicht wie der erste rein englisches Gewächs ist, der vielmehr alte Wurzeln im französischen Boden hat, tritt uns da entgegen, wo Voltaire den Titel Philosoph gleichsam als Charakterprädikat verleiht — das geschieht besonders bei Würdigung geschichtlicher Persönlichkeiten — und wo Philosophie also mehr eine Stimmung und eine Art der Lebensführung bedeutet. Hier ist zunächst etwas Negatives damit gemeint. Der Philosoph ist der kluge, oder, je nach der Stimmung, der weise Mensch, der sich nicht düpieren und von den Illusionen nicht mehr blenden und knechten läßt. Das ist die so viel beredete Stimmung der Verachtung des Vorurteils, an der sich die wahrhaft Aufgeklärten erkennen. Die sozialen und politischen Vorurteile bestehen für

diese internationalen Kulturmenschen und Weltbürger nicht mehr.[2]) Sie haben erkannt, daß das Vaterland da ist, wo man glücklich ist. (Traité de Métaphysique, Introduction; Siècle de Louis XIV c. 25.) Der Glanz der politischen Macht besticht ihr Auge nicht mehr. Daher erscheint nach jedem Bericht von einer Kronabdikation in Voltaires Weltgeschichte mit komischer Regelmäßigkeit das stereotype Lob der Philosophie des Abdizenten, mag es sich nun um einen römischen Kaiser oder einen türkischen Sultan, um ein geistreiches Weib oder einen simplen Duodezfürsten handeln. Die kriegerischen Lorbeeren, die doch nach den säkularen Traditionen der französischen Auffassung ein so notwendiger Schmuck für den Kranz der gloire sind, werden verachtet. Es ist ein wesentliches Kennzeichen des echten Philosophen, daß er den Krieg, auch den siegreichen, als eine Geißel des Menschengeschlechts und als eine der größten Torheiten betrachtet (s. z. B. Siècle de Louis XIV c. 21: die Charakteristik des Herzogs von Burgund). Beinahe an christlich-asketische und mystische Motive werden wir erinnert, wenn wir hören, daß der rechte Philosoph das Nichts der Dinge dieser Welt erkannt hat. (Louis XIV; Catalogue des écrivains: Saurin.) Das hat der Alte von Ferney, nicht bloß in Praxi, sondern bezeichnender Weise auch schon in der Theorie, freilich weislich vergessen, daß auch das Gold zu den Dingen dieser Welt gehört, die keinen Reiz mehr für den Weisen haben dürfen. Es braucht, wenn man von Voltaire redet, kaum einer ausdrücklichen Erwähnung, daß zu einer weiteren Klasse von Vorurteilen, die zu überwinden sind, die religiösen gehören, daß es unphilosophisch ist, an die Gnadenmittel der Kirche zu glauben, daß ihr Gebrauch, selbst in articulo mortis und auch, wenn es die Klugheit so gebietet, immer eine Art pudendum ist, daß der Glaube an das Jenseits, das die Kirche lehrt, an den Himmel und namentlich an die Hölle des Christentums unter dem Kindischen, das der reife Mensch ablegt, an erster Stelle steht. Zur geistigen Freiheit der Philosophen gehört ferner, daß er das Superstitiöse am asketischen Reinheitsideal des Christen-

[2]) Racine z. B. der im Kummer darüber stirbt, seinem König mißfallen zu haben, ist kein Philosoph.

tums erkennt und in einem lockeren Lebenswandel eine oft liebenswürdige, stets läßliche Sünde zu sehen weiß. Nach diesen letzteren Prädikaten werden besonders die Männer charakterisiert, die auf Voltaires Jugend starken Einfluß hatten. Man lese in Louis XIV, Catalogue des écrivains, die Schilderung des Geistes von Chaulieu, auch Joseph Saurin u. a., oder die Notiz über den Kardinal Dubois in der Histoire du Parlament: „Dubois war einer jener vorurteilslosen Philosophen; er hatte immer zu seinen Freunden gesagt, er werde es möglich machen, ohne die Sakramente der Kirche zu sterben und er hielt Wort, er starb als Philosoph.“ Molière ist ein Philosoph in der Theorie wie in der Praxis. Diese negativen Momente der philosophischen Stimmung waren ein Jahrhunderte altes Erbgut der französischen Denker, das sie ihrerseits aus den Traditionen des Altertums hervorgeholt haben. Der Philosoph in diesem Sinn ist der mit französischem Blut erfüllte antike Weise. Und auch im Bild des philosophischen Heiligen Voltaires scheinen im Untergrund antike Linien durch: der Stoiker, der die Schrecken des Todes verachtet und der Epikuräer, der sich im Genuß nicht stören läßt. Die mächtige Strömung des Libertinismus, die sich aber unter den bourbonischen Herrschern bis zum régent in geheimem unterirdischem Bette einherwälzt, ist mit Voltaire endlich ans helle Tageslicht getreten.

Zugleich ist in diese Philosophie im 18. Jahrhundert, und zwar gerade bei Voltaire in einer mit den Jahren deutlich meßbaren Zunahme, mehr und mehr positiver Inhalt eingeströmt. Das über den bloßen Gedanken der Indifferenz doch hinauswachsende Ideal der Toleranz, die Bestrebungen für humanitäre Einrichtungen, die dem verfeinertem Empfinden der Zeit Rechnung tragen sollen, endlich geradezu das politische Programm einer auf praktische Durchführung allseitiger Reformen hinstrebenden politischen Partei. Alles Positive verbindet, und so entsteht ein neues, sehr lebendiges und reizbares Gemeingefühl unter den „Philosophen“, das konstituierend wird für den neuen, den dritten Begriff, den Voltaire mit dem Wort verbindet und der ganz positiv ist. Er bezeichnet im engeren Sinn die Gruppe von Männern, die an der Enzyklopädie mitarbeiten, im weiteren alle die, welche den

Bestrebungen der Enzyklopädisten fördernd oder wohlwollend gegenüberstehen. Eine planmäßige Organisation ist ja damit noch nicht gegeben, aber doch ein viel engerer Zusammenschluß, als der früher unter den freidenkerisch gerichteten bestehende, auf den uns Voltaire im Siècle de Louis XIV, im Schriftstellerkatalog (Artikel Du Marsais) aufmerksam macht: „Du Marsais gehörte zu jenen Philosophen in der Stille (philosophes obscurs), von denen Paris voll ist und die unter sich in einem freundlichen Austausch vernünftigen Forschens stehen, ungekannt von den Großen und sehr gefürchtet von den Charlatanen aller Gattungen, die die Geister knechten möchten."

Wo Voltaire nun auf diesen neuen Begriff von Philosophie zu reden kommt, ist es ihm viel weniger darum zu tun, etwa ein bestimmtes Dogma herauszustellen und abzugrenzen, das der Gruppe eigentümlich wäre, — ist doch das Zusammenhaltende viel mehr die oben geschilderte Stimmung —; Voltaire ist vor allen Dingen darum bemüht, die Partei staatlich zu empfehlen. Hier hat Montesquieu recht scharf gesehen, wenn er in Voltaire eine auffallende Verwandtschaft mit dem von Korpsgeist erfüllten Ordensbruder entdeckt: „Il écrit pour son couvent." Die Philosophen sind durchaus harmlos und unfähig zu schaden, ja sie sind positiv staatserhaltend und Stützen des Throns; das ist das Thema, das Voltaire endlos zu variieren nicht müde wird. Der Nachweis der Harmlosigkeit der Philosophen war eine ebenso schwere als dringende Aufgabe gegenüber dem uralten Vorurteil, das in der Frömmigkeit des Volks die stärkste Stütze der staatlichen Autorität sah. Darum ist Voltaire darauf aus von allen Seiten zu zeigen, wie die Philosophen gegen den Willen der Regierung nichts vermögen. Sie sind äußerst gering an Zahl, haben keinerlei wirksame Stellung im öffentlichen Leben, haben an keiner Macht eine Stütze, auch — und vor allem — am Volk nicht, dem sie ihrer sozialen Stellung nach fremd sind und über dessen Kopf ihre Schriften weggehen, die ja auch nicht fürs Volk bestimmt sind. „Kein Philosoph hat auch nur die Sitten der Straße beeinflußt, in der er wohnt; ein einziger beredter und schlauer Mann von Ansehen vermag viel über die Menschen: hundert Philosophen, wenn sie nur Philosophen sind, rein nichts." (Philosophe ignorant c. 24.) Auch unter sich haben

sie keinen Sektenzusammenhang, sondern stehen vereinzelt da, meist unbemittelte Leute. Und außerdem ist ihnen die geistige Macht, die gesellschaftliche Explosionen und Revolutionen hervorrufen kann, der Enthusiasmus, völlig fremd. (Mémoire sur la satire; Dict. phil.: Ame; Dialogues, Ariste et Acrotal.) So empfehlen sie sich staatlicher Schonung neben ihrer Einflußlosigkeit besonders durch ihre friedliche Gesinnung. Und hier dienen die vergangenen Sünden von Religion und Theologie als willkommene Folie: Nie haben Philosophen mit Königsmord zu tun gehabt, nie haben sie Steuern verweigert, nie staatliche Wirren angestiftet und Bürgerkriege entzündet. Und wenn sie über Dummheiten lachen, so respektieren sie doch die vernünftigen Gesetze. „Die Stimme der Philosophie ist schwach; aber sie macht sich vernehmlich. Sie wiederholt immer wieder: Betet Gott an, dienet dem König, liebet die Menschen!“ (Réflexions pour les sots; Discours de Me Belleguier.) Darum weit entfernt, daß es im Interesse des Souveräns läge, die Philosophie auszurotten oder zu verfolgen, ist es vielmehr nur sein Nutzen, wenn möglichst viele seiner Untertanen dieser Richtung angehören. Sie wirken staatserhaltend, indem sie nicht bloß selbst ein stilles, geordnetes Leben führen, sondern auch die öffentliche Ruhe sichern, dadurch daß sie den Fanatismus zurückdrängen, weil sie die alten Streitereien unter dem Fluch der Lächerlichkeit begraben. (Siècle de Louis XIV, c. 31 und c. 38.) Und auch positiv schaffen sie an der Vermehrung der Macht des Staats und an der Vergrößerung seiner Hülfsquellen. Sie treten ein für die Hebung des Ackerbaues, wie der Gewerbe und der Industrien. Sie machen Vorschläge für eine rationellere und menschenfreundlichere Gestaltung des sozialen Lebens durch ihre Arbeiten für Reformgesetze und für humane Einrichtungen; ganz zu schweigen von ihrer Tätigkeit für geistige Kultur, für die sie wirksam sind, vor allem von ihren Hauptquartieren aus, den Akademien. (Conclusion et examen de ce tableau historique.)

Erkenntnistheorie.

Voltaire ist als Schüler Lockes im Prinzip Empirist und leitet mit seinem Lehrer alle unsere Erkenntnis aus der einzigen

Quelle der Erfahrung ab. Er folgt Lockes Beweisgängen, wenn er an dem „crucial test" der mathematischen Vorstellungen, der theoretischen und ethischen Abstraktionen nachweist, wie jede Idee auf einem Erfahrungsbild, oder mehreren solchen zusammengenommen, ruht. „Beim Wort Dreieck stellt man sich immer ein bestimmtes Dreieck vor. Wie sollte man auch einen Kreis oder ein Dreieck messen können, ohne daß man einen Kreis oder ein Dreieck gesehen oder betastet hat." Namentlich sucht er auch, wie Locke, die empiristische These am Begriff des Unendlichen zu exemplifizieren. „Die Idee des Unendlichen kommt zustande, indem wir materielle Dinge aneinanderfügen und sie ist nicht positiv, sondern bedeutet nur das Eingeständnis, daß man mit dem Aneinanderfügen nicht zu Ende kommen kann". Oder „wie soll man sich sonst eine Idee des Unendlichen machen, als indem man Grenzen hinausschiebt, Grenzen, die man vorher gesehen oder empfunden haben muß". „Das Unendliche bedeutet unsere Unfähigkeit, das Ende finden" (Dict. phil.: Idee I; Imagination I; Sensation; Infini). Auch die negative und polemische Kehrseite der empiristischen Thesen Lockes findet sich bei Voltaire genau kopiert. Er nimmt die Verwerfung der angeborenen Ideen auf, mit allen Einzelargumenten Lockes und ohne dessen stillschweigende Voraussetzung zu prüfen, daß das a priori immer nur die psychologische Tatsache des Angeborenseins bedeuten könne, und nicht etwa auch nur eine erkenntnistheoretische Voraussetzung. Wir hören also auch bei Voltaire, daß Kinder keine angeborenen metaphysischen Ideen haben, daß auch viele Erwachsene sie nicht haben, daß man die Gottesidee im besonderen nicht von Kindesbeinen an habe, und daß sie keineswegs überall in übereinstimmender Weise vorhanden sei; daß in der Notwendigkeit späterer Belehrung über angeblich angeborenes Gut ein Widerspruch liege usw.

Aber schon in den grundlegenden erkenntnistheoretischen Prinzipien lassen sich doch bedeutsame Abweichungen von Locke feststellen. Unter diesen Abweichungen ist allerdings die Tatsache noch nicht zu registrieren, daß Voltaire weder in der Anwendung noch auch nur in der Theorie konsequenter Empirist ist. Diese Inkonsequenz entspricht nur der großen Kluft, die sich

zwischen dem vierten Buch des Lockeschen Essay und den ersten beiden Büchern desselben Werks auftut. Voltaire kann nämlich gelegentlich Maßstäbe und Kriterien der Gewißheit aufstellen, die eher auf den erkenntnistheoretischen Standpunkt eines Descartes schließen lassen könnten und die er mit seinen empiristischen Prinzipien so wenig ausgeglichen oder auch nur in Verbindung gesetzt hat wie Locke.

Ein interessantes Dokument hierfür ist der Artikel Certitude im Dict. phil. Hier wird der auf subjektiver Überzeugung oder äußeren Zeugnissen ruhenden Gewißheit die mathematische Gewißheit als die unveränderliche und ewige gegenübergestellt. Die erstere übersteigt nie, auch bei den besten Garantien nicht, die Stufe der Wahrscheinlichkeit. Er wählt als Beispiel die Existenz der Stadt Peking. „Ich würde nicht mein Leben wetten, daß die Stadt Peking existiert, wohl aber würde ich mein Leben wetten, daß die drei Winkel eines Dreiecks gleich zwei rechten sind."

Der mathematischen Gewißheit gleichwertig steht nun noch eine andere Gewißheit zur Seite, die allerdings einer anderen Gattung angehört, „die physische Gewißheit meiner Existenz und meines Empfindens". Das Wort physisch muß hier wohl in dem Sinn von individuell gefaßt werden, denn es wird erläutert durch die Urteile: Ich existiere, ich denke, ich fühle Schmerz[3]). Eigentümlicher Weise führt er dann beide Wahrheitsgattungen auf den Satz des Widerspruchs als ihren gemeinsamen Grund zurück. In dem Gebiet der historischen Urteile, in dem keine positive Aussage sich über die Wahrscheinlichkeit erhebt, scheint er noch gewisse Kriterien, die eine negative Gewißheit absoluter Art mit sich führen, anzuerkennen: wenn ganz Paris ihm sagen würde, der Marschall von Sachsen sei wieder auferstanden, so würde er es nicht glauben, weil es sich um eine moralisch und physisch unmögliche Sache handle.

Mit diesen Ausführungen steht er zwar nicht in Abhängigkeit von Locke, aber auch nicht im Gegensatz zu ihm, wenigstens nicht

[3]) Über die sinnliche Wahrnehmung eines äußeren Objekts schweigt er sich aus.

zum Locke des vierten Buchs. Wohl aber bedeutet es eine weittragende Korrektur an Lockes Lehre, wenn er von den beiden Erkenntnisquellen der Sensation und Reflection die letztere ohne weiteres streicht und den Empirismus so auf den Sensualismus reduziert. Für die Lockesche Erfahrung setzt er stets die sinnliche Erfahrung ein, wobei es sich ihm von selbst zu verstehen scheint, daß es sich nur um die äußeren Sinne handeln könne. Die Sinne sind die einzigen Pforten, durch welche Ideen in unseren Verstand eintreten. (Dict. phil.: Idee I; Sensation; Distance). Wenn er hier, möglicherweise ohne daß er es selbst weiß, Locke radikaler gestaltet, so ist er in einem andern Kapitel wieder konservativer als dieser sein Meister, indem er in der Frage der angeborenen Ideen an zwei Punkten von Locke abschwenkt und zwar mit Bewußtsein. Er will den Instinkt anerkannt wissen; die Kinder bringen solche Instinkte mit, z. B. den des Wetteifers, des Mitleids, der Reflexbewegungen (er führt als Beispiel an die Deckung des bedrohten Gesichts und den Anlauf beim Springen).

Interessant ist, daß er auf diesem Punkt eine philosophiegeschichtliche Linie von Locke zu Pascal ziehen will und in Pascals Auffassung des Natürlichen als einer ersten Gewohnheit die Quelle von Lockes Widerlegung des Angeborenen entdeckt (Dernières remarques sur Pascal 34). Eine andere Ausnahme, die er sich zugunsten des Angeborenen vorbehält, wird im Kapitel der Ethik zur Sprache kommen: für die psychologische Grundlegung des Ethischen glaubt er angeborener Elemente nicht entraten zu können.

Mit den gegnerischen Angriffen, welche die Sicherheit der empirischen Erkenntnis erschüttern wollen, hat sich Voltaire eingehender auseinandergesetzt als Locke. So hat er sich mit den Sinnestäuschungen, welche die Zuverlässigkeit der sinnlichen Wahrnehmung zu bedrohen scheinen, häufig beschäftigt. Oft illustriert er den skeptischen Einwand mit den alten und den neuen Beispielen: Er weist hin auf das Spiegelbild hinter dem Spiegel, die nur scheinbar glatte Spiegelfläche, die nur scheinbar feine weiße Haut, das runde Bild eines viereckigen Turmes, den im Wasser gebrochen erscheinenden Stab, die Illusion in unsern Vorstellungen über Größe, Entfernung und Bewegung der Sonne und der Sterne.

die Verlegung der sekundären Qualitäten in die Objekte; die Verhältnisbegriffe der Größe und Kleinheit, der Bewegung und Schnelligkeit (Dict. phil.: Apparence; Fraude. Il faut prendre un parti XII). Aber er weist den idealistischen Schluß daraus auf den illusionären Charakter der Körperwelt überhaupt entschieden zurück und läßt nur die Folgerung durchgängiger Relativität der Eindrücke gelten. „Tout est relatif". Der möglichen skeptischen Wendung dieses Gedankens weicht er aber durch eine erkenntnistheoretische und eine teleologische Reflexion aus. Als Erkenntnistheoretiker sucht er vor allen Dingen die Zuverlässigkeit der Sinne und ihres Anteils an der Erkenntnis zu retten. So behandelt er in Dict. phil. Distance speziell die Täuschungen des Gesichtssinns, indem er sie dem umfassenderen Problem des flächenhaften und des körperlichen Sehens unterordnet. Unter Berufung auf Locke und Berkeley und das bekannte Experiment Cheseldens mit dem Blindgeborenen kommt er zu dem Schluß, daß Urteile über Entfernungen und demgemäß natürlich auch irrtümliche Urteile in dieser Hinsicht nicht unmittelbar auf Sinneseindrücken beruhen; von den Winkeln, die die Umrisse der wahrgenommenen Gegenstände in meinen Augen bilden, weiß ich als Wahrnehmender nichts; die wechselnde Größe der Winkel kann deswegen auch nicht die Ursache der Verschiedenheit meiner Eindrücke sein; was wir sehen, ist nie etwas anderes als gefärbtes Licht. Darum beruhen Urteile über Entfernungen stets auf Schätzungen an der Hand der Erfahrung. Die Sinne erfüllen jedenfalls die Funktion, zu denen sie die Natur bestimmt hat; zum Abmessen der Größenverhältnisse und der Entfernungen sind sie uns keinenfalls gegeben (s. auch Dict. phil. Fraude). Soweit nun durch das nicht sinnliche Element unserer Erkenntnis Täuschungen bedingt sind, so gilt doch, daß dabei ganze bestimmte Verhältnisse obwalten und daß sie streng gesetzlicher Ableitung zugänglich sind. Konstante Naturgesetze, sagt er in freilich sehr nachlässiger Ausdrucksweise, die der Konstitution unserer Organe angepaßt sind, können keine Irrtümer sein. Wenn wir also die Sonne als flache Scheibe von 2 Fuß Umfang sehen, so ist das so wenig eine Täuschung als wenn uns in einem Konvexspiegel der Mensch nur einige Zoll hoch erscheint. Wir sind nun einmal so

organisiert, daß wir nur die Erscheinungen der Dinge, nicht die Dinge selbst sehen. Mit dem Phänomenalismus, den er so in der Erkenntnistheorie erreicht, glaubt er den skeptischen Argumenten Rechnung getragen und sie zugleich auf das richtige Maß eingeschränkt zu haben; namentlich da er dem Phänomenalismus auch noch eine teleologische Begründung gibt. Unsere Sinnesorganisation ruht auf der weisen und liebevollen Anordnung dessen, der auch die Relationen gestiftet hat. Darum liegt es in unserer Natur, uns über alle die Gegenstände zu täuschen, bei denen die Täuschung für uns notwendig ist. Im ganzen übersteigt die wohltätige Wirkung der Sinne bei weitem den Mangel, der in diesen Täuschungen zum Vorschein kommt (Dict. phil.: Apparence. Il faut prendre un parti XII).

In der Nachfolge Lockes sehen wir nun Voltaire wieder, wenn es sich um die Ausführung der empiristischen Prinzipien und um die Konsequenzen handelt, die sich aus ihnen für das erkennende Subjekt und für das Erkenntnisobjekt ergeben. So tritt, was zunächst das Subjekt der Erkenntnis betrifft, eine Grundtendenz der Lockeschen Erkenntnispsychologie noch radikaler hervor: die Betonung der Passivität der menschlichen Intelligenz. Die Sensation ist das letzte Element, auf das die Analyse des Menschen stößt; und nicht das Denken bildet die Essenz des Menschen; die Empfindung ist das Primäre, denn ohne Empfindungen kann man nicht leben, wohl aber ohne Gedanken (Dict. phil. Vie). „Die Ideen kommen mir unwillkürlich zu, ich kann mir keine geben; sie gehören mir nicht mehr eigentümlich zu, als meine Haare, die ohne mein Zutun wachsen, bleichen und ausfallen, und die ich höchstens zustutzen, schneiden und frisieren kann.“ An der Entstehung unserer Ideen haben wir nicht mehr Anteil als am Lauf unseres Blutes durch unsere Arterien und Venen. Es hängt nicht von mir ab, Ideen einzulassen oder auszuschließen, die sich in meinem Gehirn bekämpfen und meine Markzellen zu ihrem Schlachtfeld machen“ (Dict. phil. Idée I u. II; Sensation; Somnambules). Es ist noch Lockisch gedacht, wenn er unsere Erkenntnisse in ihrem gesamten Umfang auf unsere Fähigkeit, Zusammenhänge in unseren Ideen zu stiften, reduziert: aber die Lockischen Grenzen

sind schon überschritten, wenn er z. B. den Ausdruck braucht: wir erhalten unsere zusammengesetzten Ideen (Traité de Métaphysique c. 3.); oder wenn er den Zustand des Bewußtseins prinzipiell mit dem Traumzustand zusammenwirft: In beiden Fällen glaubt man seinen Willen zu betätigen in gleich unbegründeter Weise. Denn beidemal wird man in gleicher Weise unbewußt bestimmt durch das Vorhergegangene; und auch der Traum hat ja seinen Gedankenzusammenhang. Der Sachverhalt ist also keineswegs der, daß ich im Wachen ein aktives Lebewesen, im Schlaf durchaus bloße Maschine wäre, ich bin beidemal das letztere (Dict. phil. Somnambules).

Eine gewisse selbständige Weiterführung der Psychologie Lockes findet sich in Voltaires Ausführungen über die Phantasie (Dict. phil. Imagination I), die er in eine aktive und passive scheidet. Unter der passiven Phantasie scheint er die Fähigkeit zu verstehen, die sich in dem unwillkürlichen und regellosen Ideenablauf auswirkt. Dieser Ideenverlauf im Wachen und namentlich im Träumen mit seinem Merkmal der Unabhängigkeit von menschlichem Eingreifen und der Unberechenbarkeit, ist ganz besonders geeignet, unsere geistige Passivität zu erhärten. Wenn wir im Traum Verse machen oder mathematische Aufgaben lösen, ist nicht der Schluß auf die gleiche Passivität im Wachen berechtigt? Die aktive Phantasie — er definiert sie als die Fähigkeit neue Bilder aus denen zu bilden, die in unserem Gedächtnis sind — fügt allerdings ein neues Element hinzu, das der Reflexion, die sich in der Vergleichung und in der selbsttätigen Trennung und Verknüpfung der Ideen betätigt. Auf diesem Element der Urteilskraft beruht z. B. die Verwandtschaft der künstlerisch schaffenden Phantasie und der Phantasie des erfindenden Mathematikers, die er konstatiert. Aber die Aktivität ist auch bei der aktiven Phantasie eine streng begrenzte. Die Abhängigkeit vom Stoffvorrat des Gedächtnisses bleibt.[4]) Von einem Schaffen kann auch hier keine Rede sein, nur von einem Arrangieren. Gerade die höchste Stufe der Phantasie, die Genialität,

[4]) Übrigens schränkt er diesen Satz durch die geistvolle Bemerkung ein: Das genährte Gedächtnis ist die Quelle aller Phantasie, das überladene läßt sie zugrunde gehen.

kennzeichnet sich deutlich als eine empfangene Gabe, als Inspiration. Ein weiteres Zeichen der Passivität der aktiven Phantasie ist ihre Beeinflußbarkeit durch äußere Mittel: „ein wenig Wein, also eine Flüssigkeit, beflügelt die Phantasie und gibt glänzende Gedanken: so sehr sind wir Maschinen".

Ein neuer psychologischer Begriff, den er einführt ist der des Instinkts („tout sentiment et tout acte qui précède la réflexion"), dem er bezeichnenderweise eine die Vernunft überragende Rolle zuschreibt: „Die Vernunft hat alle möglichen Systeme und Fabeln erfunden, unser Instinkt ist unbewußt viel weiser; er leitet uns sicher. Der Instinkt beherrscht die Welt, denn die alles beherrschenden Leidenschaften sind das Produkt des Instinkts". (Dialogues d'Evhémère V.) Über das Verhältnis, in dem Vernunft und Instinkt zu einanderstehen, erfahren wir aus dem leichtgeschürzten Dialog nichts Genaueres. Die Bemerkung, die Vernunft, das Vermögen des Vergleichens und Voraussehens, sei nur eine andere Art von Instinkt, führt nicht weit. Dasselbe gilt von der Bemerkung Dialogues d'Evhémère XII: „Der Instinkt macht die Erfindungen, allmählich bildet sich die Vernunft, prüft was der Instinkt erfunden hat, macht Systeme und verliert sich in Argumenten".

Auch die Folgerungen, die Locke für das Erkenntnisobjekt gezogen hatte, macht Voltaire mit. Von Anfang an akzeptiert er die Unterscheidung der primären und sekundären Qualitäten (Dict. phil. Imagination I), und nimmt im übrigen diese Erkenntnis schon für Newton in Anspruch. „Nur Unwissenheit und Illoyalität kann Newton die aristotelische Meinung zuschreiben, die Farben seien in den Dingen selbst, während sie doch bloß in unserem Geiste sind (Philosophie de Newton II, c. 10). Mit Locke zieht Voltaire die relativistischen Konsequenzen des Sensualismus: Die sehr kleine Zahl unserer Sinne lehrt uns eben auch nur eine sehr kleine Zahl von Eigenschaften der Materie kennen, die Möglichkeit einer besseren Sinnesausrüstung eröffnet uns also die Perspektive auf ein unabsehbares uns verschlossenes Feld möglicher Erkenntnisse. Vor der Annahme unbekannter Prinzipien und Eigenschaften der Materie sollten wir nicht zurückscheuen (Philosophie de Newton II, c. 13). Er übernimmt Lockes Nominalismus und

dessen Kampf gegen die hypostasierten Abstraktionen. „Worte wie Leben, Intelligenz, Kraft, Bewegung, Wille sind nur Worte, die Wirkungen bezeichnen, keine realen Wesen“ (Questions proposées).

Er will nichts von Seelenvermögen wissen: „es gibt keine besonderen unterschiedenen Vermögen mit eigenen Funktionen. Subjekt aller Tätigkeiten und Empfindungen ist das eine Wesen, das sie alle ausübt (Dict. phil. Imagination I). Mit dem nominalistischen Locke teilt er die Neigung, den Zwiespalt der Meinungen in den großen Problemen auf bloßen Wortstreit hinauszuführen, in mißverstandenen, im eigentlichen Sinn aufgefaßten Metaphern die Quelle sachlicher Irrtümer zu finden; er hofft mit Locke von einer Durchführung der Forderung strenger Definition der Termini eine Verstopfung der Quellen der Schul- und Parteistreitigkeiten (Dict. phil. Abus des mots).

In Lockes Bahnen bewegt sich Voltaire endlich auch in seinen Anschauungen über das Wesen der Persönlichkeit — nach Lockes Sprachgebrauch sagt er dafür „identité“ — allerdings mit einer Abweichung, die deswegen interessant ist, weil sie in die ethischen Wurzeln des Denkens hinabreicht. Mit Locke setzt er das, was die Persönlichkeit konstituiert, nicht in etwas Physisches, sondern ins Bewußtsein. Aber wenn in Lockes Definition das Motiv war, ein Subjekt der Zurechnung, der Strafe und der Belohnung zu gewinnen, so setzt eben hier Voltaires Skepsis ein. Das Bewußtsein der Identität beruht auf dem Gedächtnis „so sehr, daß die mangelnde Erinnerung die Identität geradezu aufhebt: Ich bin dann nicht mehr das alte Selbst, ich bin dann eine neue Identität“. Wie nun, wenn das Gedächtnis verloren geht? Kann ein Schuldiger, der nicht mehr das Bewußtsein seiner Schuld hat, von Gott gestraft werden, von dem Gott, für den doch der Begriff der exemplarischen Strafe nicht in Betracht kommt? Oder soll etwa durch ein Wunder das Gedächtnis wieder hergestellt werden? „Da können wir uns nur an den Glauben halten“, — bricht er mit Baylescher Ironie ab.

Wenn wir nun noch die Frage nach der Leistungsfähigkeit dieser Erkenntnisprinzipien stellen, so ist Voltaires

prinzipielle Antwort eine resignierte: Ignoramus, Ignorabimus ist sein Wahlspruch; und wenn er ihn so streng durchgeführt hätte, wie er ihn aufstellt, so müßten wir ihn in die Reihe der Skeptiker einstellen, zu denen er nicht gehört. Er selbst allerdings bezeichnet sich gerne als solchen: „Machen wir uns das „Vielleicht" Rabelais', das „Was weiß ich?" Montaignes, das „non liquet" der Römer, den Zweifel der Akademie zu eigen!" „Mein leitender Geist ist der Zweifel". „Mein System ist das eines großen Ignoranten". „Du suchst die Grenzen deines Geistes? Sie sind an deinem Nasenzipfel!" (Dict. phil. Affirmation; Air; Génération; Bornes de l'esprit). Mit zunehmendem Alter verstärkt er emphatisch das Bekenntnis seiner Unwissenheit, z. B. im Artikel Occultes (Dict. phil.), der aus dem Jahr 1774 stammt: „Ich habe seither (gemeint ist das Jahr 1766) viel mehr gelesen, viel mehr nachgedacht, mich vielmehr unterrichtet und bin nun umsomehr in der Lage zu sagen: „Ich weiß nichts".

Wir fragen: Was bedeutet diese Skepsis; welches sind im einzelnen die unserer Erkenntnis verschlossenen Gebiete? Es entspricht den Prinzipien des Empirismus, wenn die Grenze des Erkennens oft in positivistischer Weise zwischen der Erfahrungswissenschaft, der legitimen Domäne unseres Geistes einerseits und dem unerforschlichen Feld des Metaphysischen andererseits durchgelegt wird: „Die Philosophie besteht darin, innezuhalten, wo die Fackel der Physik uns fehlt" oder: „Die Philosophie muß uns lehren, an allem zu zweifeln, was nicht zum Gebiet der Mathemathik und Erfahrung gehört" (Dict. phil. Ame VIII. Philosophie de Newton, Schluß). Die metaphysische Skepsis, die mit diesem Standpunkt gegeben ist, erstreckt sich nicht bloß auf das Gebiet der überweltlichen Fragen im strengeren Sinn. Nicht bloß in der Frage tappen wir im Dunkeln, woher wir kommen und wohin wir gehen, was wir sind und werden, was Zeit und Ewigkeit ist, warum wir existieren, warum überhaupt etwas existiert (Histoire d'un bon Bramin; Dict. phil. Nature). Auch der wesenhafte Untergrund der in ihren Wirkungen faßbaren Natur ist unserer Erkenntnis verschlossen. Die ersten Prinzipien und Ursachen, die Essenz, die Natur der Dinge und Kräfte ist undurchdringliches Geheimnis.

So beschränkt sich also die philosophie naturelle auf das Berechnen, Wägen, Messen, Beobachten und genaues Bestimmen der erscheinenden Wirkungen; alles weitere ist Chimäre. Darum ist die uns geläufige Einteilung der Natur in Geist und Materie sehr problematisch und gewagt. Kennen wir doch Geist und Materie selbst nur sehr unvollkommen: nämlich von der Materie nicht das Wesen, sondern nur die Erscheinung und diese nur mangelhaft bei der Beschränktheit unserer sinnlichen Organisation und vom Geist streng genommen gar nichts, da wir keine Organe haben, das eigene Wesen zu beobachten. Wie viel weniger kann das große All von uns, seinen Atomen, begriffen werden? (Traité de Métaphysique, c. III; Dict. phil. Cartésianisme; Espace; Ame VIII; Nature Courte réponse.)

Aber das Voltairesche Ignoramus reicht noch weiter. Es erstreckt sich über Gebiete, die die positivistisch gefaßte Wissenschaft zu ihrer Kompetenz einbeziehen dürfte. Diese wissenschaftliche Skepsis konstatiert ein Dunkel, das nicht gelichtet werden kann vor allem über den erkenntnistheoretischen und den psychophysischen Problemen. Oft kann es scheinen, als ob er das ganze Feld der Psychologie dem wissenschaftlichen Erkennen entziehen wollte. Die Entstehung und das Funktionieren des Gedächtnisses, dieses Registers unserer Ideen, ist ein Rätsel; das Gleiche gilt von der Entstehung unseres Empfindungsvermögens, von der Bildung unserer Ideen durch Vermittlung der Sinne, von der Entstehung von Sympathie und Antipathie bei Mensch und Tier, z. B. vom Auftauchen und Verschwinden der Mutterliebe. (Dict. phil. Ame IV; Vie. De l'âme c. 2.) Vor allen Dingen aber zielt er mit seiner Skepsis auf das Grenzgebiet des Geistigen und Körperlichen, und in Fassung und Entscheidung des Problems zeigt er hier mehr kritische Schärfe, als sein Lehrer Locke. Die Frage in ihrer allgemeinen Fassung: „Welche Beziehungen walten ob zwischen der uns bekannten Materie und der Empfindung?“ (Singularités de la nature c. 34) zerlegt sich ihm meist in Einzelprobleme. Wie ist es zu erklären, daß wir unseren kleinen Finger, daß wir unsere Muskeln überhaupt nach unserem Willen bewegen? Wie kommt es, daß bewegte Luft, die mein Ohr trifft, eine Tonempfindung

hervorruft, welche Beziehung besteht zwischen dem gesehenen Körper und einem Farbeneindruck? Wie ist der Mechanismus zu erklären, der unsere körperlichen Organe der Beeinflussung durch Fühlen und Denken unterworfen hat? (Dict. phil. Sensation; Génération. L'Ingénu c. 20.) Wir vermögen keine Brücke zwischen den beiden Reichen zu schlagen, zwischen der bewegten Luft z. B. und dem Eindruck der gesprochenen Worte. Nicht erst die Denktätigkeit, sondern schon die Empfindung ist ein Mysterium, die Empfindung des elendesten Insekts, so gut wie der Gedanke im Gehirn eines Newton. (Dict. phil.: Sensation.) Er ist sich darüber vollständig klar, daß auch die größten denkbaren Fortschritte der Physiologie dem Problem nicht an die Wurzel kommen. Man untersuche alle Werkzeuge des Gehörsinns, nie wird man wissen, wie man hören kann, man seziere tausend Gehirne, nie wird man eine Ahnung davon haben, durch welche Kräfte ein Gedanke sich bildet. Auch der geschickteste Anatom kann nicht erraten, wo die Bewegung im menschlichen Körper beginnt; er mag den Nerv bis zum Kleingehirn verfolgen; dort aber entzieht sich alles unsern Blicken. (Les adorateurs. De l'âme c. 1.) Und mit ganz besonderer Schärfe weiß er gelegentlich das spezifisch erkenntnistheoretische Problem zu fassen: „Wenn wir auch wissen, daß uns die Ideen vermittelst der Sinne zukommen, so wissen wir doch nicht, woher sie uns zukommen. Die äußeren Objekte, die mich umgeben, können mir doch weder eine Idee noch eine Empfindung geben. Wie sollte auch ein Stück Materie an sich die Kraft haben, in mir einen Gedanken hervorzubringen? Die äußeren Objekte können nicht geben, was sie nicht haben. Wenn nun, wie sicher ist, die Ideen auch nicht aus meinem Willen entstehen, denn sie kommen unwillkürlich, — welche unsichtbare Hand bringt sie hervor und taucht sie wieder ins Nichts, die flüchtigen Phantome?“ (Dict. phil. Idée II; Ignorance II.) Man sieht die Voraussetzung des naiven Realismus — auch Lockes Voraussetzung — ist unterminiert. Ja sogar die eigentliche Domäne der modernen Naturwissenschaft wird von dieser Skepsis angetastet. Die organische Welt vor allem ist ihm ein Buch mit sieben Siegeln und er ist weit entfernt von der Hoffnung seiner enzyklopädistischen Genossen, daß wir organische Vorgänge auf

mechanisch erklärbare werden zurückführen können. Wir werden nie wissen, durch welchen Mechanismus sich ein Getreidekorn in einen Halm mit Ähren verwandelt, wie derselbe Boden da einen Apfel, dort eine Kastanie hervorbringt, wie aus einer Eichel sich eine Eiche entwickelt; wir wissen nichts von den Vorgängen bei der Zeugung und der Geburt; die normalen wie die anormalen Erscheinungen dabei sind uns unerklärbar; wir wissen nichts vom Prinzip der Herzbewegungen beim Tier, wir wissen weder wie die Erde einen Grashalm hervorbringt, noch wie eine Frau ein Kind macht, kurz, das ganze Problem des Lebens und des Wachstums ist für uns unlösbar. (Newton I, c. 6. Dict. phil. Bornes de l'esprit humain; Génération.) Ja noch in das Gebiet der Chemie und sogar in das der Mechanik, Physik und Astronomie werden diese Schranken und Warnungstafeln des Ignorabimus vorgeschoben: „Wer kann sagen, wie ein Holzklotz sich in glühende Kohlen verwandelt und durch welchen Mechanismus der mit Wasser beschüttete Kalk sich entzündet, wie die Luft die Töne fortpflanzt. Wir wissen nicht, was die Sonne ist, warum sie sich um ihre Achse dreht; warum gerade nach der Richtung und nicht nach jener, warum die Planeten sich von West nach Ost und nicht vielmehr umgekehrt drehen, warum ein Stern gerade an der Stelle steht und nicht an einer andern. Die Richtung der Magnetnadel nach Norden, die Kometenbahnen, die Ursache der Gravitation, das alles sind unlösbare Probleme und zwar stehen sie, was sehr bezeichnend ist, neben den psychophysischen, psychologischen, erkenntnistheoretischen, metaphysischen Problemen, ohne daß irgend ein Unterschied der Qualität oder des Grades in diesem problematischen Charakter angedeutet würde. (Dict. phil. Bornes de l'esprit; Vie; Ame IV. Philosophe ignorant c. 11; Philosophie de Newton Teil II, Schluß.) Man fragt sich, ob dann überhaupt über die mathematischen Wahrheiten hinaus noch irgend ein Bezirk der menschlichen Erkenntnis vorbehalten bleibt. Und in der Tat scheinen nur noch einige physikalische Fundamentalsätze, die Gesetze der Bewegung, der Hebelkraft, der Fortpflanzung des Lichts festzustehen. Im übrigen ist unsere Wissenschaft eine Wissenschaft der Wahrscheinlichkeiten. (De l'âme c. 1.) Es ist geradezu ein rückschrittlicher Zug in Voltaires naturwissenschaft-

licher Skepsis. Das verrät sich in der Protektion, welche die Scholastik bei ihm findet. Den Spott des Gassendi-Schülers Molière über die qualitates occultae findet er nicht gerecht. Über den Doctor Diafoirus ist man noch nicht hinausgekommen. Besteht doch alles aus okkulten Qualitäten und wissen doch die größten Physiker nichts besseres. Man hat so lange über die okkulten Qualitäten gespottet. Man sollte endlich über die spotten, die nicht daran glauben. (Dict. phil. Faculté; Occultes.) Aber das darf uns nicht wunder nehmen. Denn in einem naiven Geständnis enthüllt er uns gelegentlich, wie wenig er Verständnis hat für ein fundamentales Axiom unserer Naturwissenschaft. „Das Axiom ex nihilo nihil fit ist die Grundlage aller Philosophie gewesen. Ich aber sage, einzusehen, wie ein Wesen von einem anderen kommen kann, ist ebenso unmöglich als zu verstehen, wie es aus dem Nichts kommen konnte." (Dict. phil. Génération.) Es ist die ignava ratio einer unwissenschaftlichen und faulen Skepsis, die hier naiv zusammenwirft, was sonst oft eine unphilosophische Skepsis absichtsvoll vermengt: die Undurchdringlichkeit des Naturgeschehens für menschliches Verstehen und die Undenkbarkeit des Wunderhaften.

Von welcher Stimmung, fragen wir zum Schluß, ist diese Skepsis getragen? Von der Verzweiflung des enttäuschten Erkenntnisdrangs ist nicht viel zu spüren; das Faustische: „Und sehe, daß wir nichts wissen können, das will mir schier das Herz verbrennen" hat er nicht empfunden. Ein pessimistisches Gefühl der Öde und der Müdigkeit spricht ja manchmal aus seinen Bekenntnissen z. B. in Dict. phil. Passion. „Es gibt nichts als die unbekannte Kraft des göttlichen Demiurgen und seine unbekannten Gesetze. Nie werden wir wissen, warum und wie eine unsichtbare Hand die Springfedern von uns armen Marionetten in Bewegung setzt, um uns dann wieder in die Schachtel zu werfen." Und auch dagegen verwahrt er sich, daß man seine kritsche ἐποχή als eine „faule Philosophie" bezeichne; sie sei vielmehr die vernünftige Ruhe eines Menschen, der lange vergeblich gelaufen und des Suchens müde geworden sei, weil er nichts gefunden habe. Übrigens sei eine faule Philosophie immer noch besser als eine turbulente Theologie und metaphysische Chimären. (Dict. phil. Faculté.)

Man sieht, in den düsteren pessimistischen Gefühlen, die ihn ja auch befallen können, hält er es nicht lange aus; er versteht es sich selbst zu trösten und zu beruhigen durch teleologische Reflexionen: ein volles Wissen würde den Menschen ja doch über seine Stufe erheben und in die Machtsphäre Gottes versetzen. (Philosophe ignorant c. 11.) Wenn wir über die ersten Prinzipien nichts wissen können, so war es ja wohl auch nicht nötig, daß wir etwas darüber wußten. Und so wandelt sich ihm, gewollt und ungewollt der Erkenntnis-Pessimismus in eine sich selbst bescheidende, weise Resignation: „Dieses Nichtwissen ist nicht die faule Vernunft, es ist die aufgeklärte, ergebene Vernunft, die weiß, daß ein so elendes Wesen das Unendliche nicht durchdringen kann. (Des Singularités de la nature. Einl.) Diese Entwicklung ist verständlich, weil in Voltaires Geist der theoretische Trieb, so stark er ist, doch nicht den Primat hat. Es wäre falsch ihn zu verkennen. Es ist in der Tat ein Selbstbekenntnis, was er im Philosophe ignorant c. 4 ausspricht: „Trotz dieser Verzweiflung an der Möglichkeit der Erkenntnis, kann ich es doch nicht lassen, mich nach Wissen zu sehnen und meine getäuschte Wißbegier ist immer wieder unersättlich.“ Aber ein noch tiefer liegender Instinkt legt ihm den Gedanken nahe: Vielleicht ist es auch gar nicht nötig etwas zu wissen. Wir sind für die Praxis geschaffen und nicht für die Theorie. „O Mensch! Gott hat dir den Verstand gegeben, damit er dich recht durchs Leben führt und nicht damit du eindringest in das Wesen der geschaffenen Dinge.“ (Dict. phil. Ame XI.) Dem Wert des Praktischen gegenüber sinkt die Wagschale der Theorie, das ist sein Schluß, sei es, daß er nun diesem Gedanken eine moralistische Fassung gibt, wie im Philosophe ignorant c. 30: „Was sind mir die vier bis fünf Wahrheiten, die ich mit Locke besitze? Ein steriles Gut, wenn ich nicht daraus ein Moralprinzip schöpfen kann!“ oder daß er das stoische Gewand mit dem epikuräischen vertauscht: „Wer genießt, weiß mehr als wer reflektiert, oder wenigstens: er weiß besser, er ist glücklicher“ (Dict. phil. Idée I.)

Voltaires Weltbild.

Man unterschätzt Voltaires philosophische Bedeutung, wenn man das Weltbild, das seinem Denken zugrunde liegt, ohne weiteres als das des naiven Realismus bezeichnet. Dazu ist der Einschlag erkenntnistheoretischer Reflexion und wissenschaftlicher Dialektik im Gewebe seiner Gedanken zu mächtig. Aber einen Bruchteil von Wahrheit enthält immerhin jene Behauptung. Denn Voltaire ist nicht immer Philosoph und steht oft nicht auf der Höhe der Gedanken, die ihm in Stunden strengeren Denkens und gründlicheren Studiums zugänglich sind. Dann erscheint der naive Realismus als der nie ganz zerstörte Untergrund seiner Ideenwelt. Nie hat sich Voltaire von dem Gewicht der Selbstverständlichkeit, mit der sich die sinnenfällige Realität dem nichtreflektierten Menschen aufdrängt, ganz freimachen können. Das zeigt sich in seinen Reflexionen über die Annahme einer Außenwelt. Er kennt zwar die Einwürfe gegen die Sicherheit dieser Annahme; sowohl die populären Reflexionen, die aus der Ähnlichkeit des wachen Lebens mit dem Traumleben oder von der Tatsache der Sinnestäuschungen hergenommen sind, als auch die methodischen Erwägungen Berkeleys, der die Lockesche These von der Intellektualität der Sinnesqualitäten auch auf die primären Qualitäten, räumliche Ausdehnung und Solidität, ausdehnt. Jenen althergebrachten Gründen des Zweifels an der Realität der Außenwelt setzt er den Einwurf entgegen, daß die Träume von uns ja nachträglich als Erinnerungen an das wache Leben gleichsam entlarvt werden, und daß die Sinnestäuschungen ebenfalls unserer Reflexion durchsichtig werden als notwendige Folgen mathematischer Gesetze (Traité de Métaphysique c. 4 u. 7). Berkeley gegenüber, der Lockes Satz von der Unerkennbarkeit der körperlichen Substanz weiter führt bis zu der Behauptung ihrer Irrealität, verharrt er bei der von Locke gegebenen methaphysischen Demarkationslinie: Die Ausdehnung ist nicht eine Empfindung wie die Farbeneindrücke, der Raum ist nicht eine subjektive Impression, er ist unabhängig von mir (sans moi) (Dict. phil.: Corps. Diatribe du docteur Akakia); oder etwas derber und naiver: das Getast gibt uns eine Empfindung

von der Materie; ein Stoß eines Steins an den Finger widerlegt die Meinung von der Phänomenalität der Materie (Traité de Métaphysique c. 4. Lettres de Memmius c. 14). Auch das schon aus Descartes bekannte theologische Argument gegen den Illusionscharakter der Außenwelt holt er gelegentlich wieder hervor: Gott hätte uns ja mit allem Bedacht getäuscht und wäre der Urheber unseres Irrtums (Traité de Métaphysique c. 7). Darum ist Berkeleys Standpunkt ein Paradox; es bedarf eigentlich der Widerlegung nicht; es ist der Gipfel des Lächerlichen. Die Realität der Außenwelt steht fester als manche mathematischen Wahrheiten (Traité de Métaphysique c. 4; Dict. phil.: Corps). Er glaubt ein juste milieu zu wahren, wenn er beide Extreme als absurd zurückweist, sowohl den Idealismus, der keine Körper, sondern nur Geist anerkennt und die Materie zum bloßen Phänomen macht, als auch die Ansicht des Materialisten, der den Geist leugnet und von sich selbst sagt: Ich bin nur Körper. Gegen die letztere Ansicht wendet er sich mit den Worten: Eine Reflexion ist kein Trompetenstoß und ein Willensentschluß ist weder ein Würfel noch eine Kugel. Die Existenz von Nichtmateriellem ist also evident (Lettres de Memmius c. 14).

Wenn er so das Problem der Außenwelt, das eine so wirksame Springfeder in der modernen Gedankenentwicklung bedeutete, als eine Subtilität bei Seite schiebt, so zeigt er sich doch in der positiven Gestaltung seines Weltbildes tiefer von der neueren Philosophie beeinflußt. Das kartesianische Erbe hat er angetreten — freilich ohne allen Dank, ja ohne jede Ahnung von einer geistigen Verpflichtung gegen den Kartesianismus —, wenn formell als bestimmender Zug der Mechanismus der Kausalität auch Voltaires Welt kennzeichnet. Unbedingte Herrschaft ursächlicher Verknüpfung, die das Phantom des sinnlosen Zufalls verbannt, eine allgemeine, die Natur durchdringende Mathemathik, ein Walten einer ewigen Ordnung nach ewigen, allgemeinen, unverbrüchlichen Gesetzen, ein System der Notwendigkeit und Schicksalsmacht — das sind die begrifflichen Ausdrücke für den Gedanken: die Vorstellung einer ungeheuren Weltmaschine, in der alles Räderwerk, Winde, Gewichtschnur, Feder ist — das ist bildliche Einkleidung

seiner mechanistischen Idee (Conseils à M. Racine. Traité sur la tolérance c. 13. Dict. phil.: Idee II; Chaîne). In dieser Idee macht er die große Abwendung der neueren Philosophie von der mittelalterlichen Weltanschauung mit. Was ihn hierin von Descartes unterscheidet, ist der Umstand, daß ihm seine Auffassung der Geisteswissenschaften ohne weiteres erlaubt, die Konsequenzen der mechanistischen Ansicht auf dem Gebiet des Innenlebens zu ziehen, und daß er sie wirklich mit scharfer Absichtlichkeit, ich möchte sagen, mit einem gewissen Behagen zieht. Nicht bloß die tierischen Bewegungen sind demonstrierbare Wirkungen der bekannten Bewegungsgesetze, auch unsere Empfindungen, Gedanken und Entschlüsse entfließen nicht spontanen Quellen, sondern sind Wirkungen einer allgegenwärtigen, universalen Ursache, des ewigen Aktionsprinzips. Wir sind Marionetten der Vorsehung. Für die genauere Ausführung dieses Gedankens, für den er sich Malebranche verpflichtet fühlt (De l'âme c. 3. Dict. phil.: Idee II), muß auf die Kapitel Seele und Freiheit verwiesen werden.

So laut Voltaire sich zur mechanistischen Idee bekennt, so muß doch festgestellt werden, daß er sich der Konsequenzen nicht immer ganz bewußt gewesen ist. Er sieht nicht ein, daß es in der endlosen Kette von Ursachen und Wirkungen keine irrelevanten Glieder gibt, die man beliebig ausschalten könnte, und daß jedes Zeitdifferential die Wirkung aller ihm vorhergehenden Zeitdifferentiale ist. So betrachtet er es als einen sonderbaren Mißbrauch der Wahrheit dieses Prinzips, wenn man in den gegenwärtigen Ereignissen die Kinder aller vergangenen sehen will: ob Magog (der angebliche Stammvater der Russen) zur Rechten oder zur Linken ausspuckte, ob davon zwei oder drei Kreise im Brunnen sich bildeten, das hat jetzt keinen Einfluß mehr. Jede Wirkung hat ihre Ursache, aber nicht jede Ursache hat ihre Wirkungen, jedes Ereignis hat seinen Ursachenstammbaum, aber tausend kleine kollaterale Linien führen zu nichts. „Jedermann hat einen Vater, aber nicht jedermann ist Vater" (Dict. phil.: Chaîne).

Eben deswegen ist ihm auch die Descartessche Lehre von der Konstanz des Bewegungsquantums und der Kräfte eine Chimäre. Es müßte dann ja immer die gleiche Anzahl von Menschen und

Tieren geben, ist sein naiver Einwand. Man könnte ebensogut sagen, es müßte immer gleich viel Dreiecke auf der Welt geben (Dict. phil. Mouvement). Das weist doch darauf hin, daß das Motiv der wissenschaftlichen Erklärung, das historisch den mechanistischen Gedanken geschaffen hat, für Voltaire nicht das Bestimmende war bei der Aufnahme dieser Idee, daß der Gedanke ihm vielmehr andere polemische Dienste zu leisten hatte.

Wir fragen nach den konstruktiven Elementen von Voltaires großem Weltmechanismus. Er hat die Entwicklung von Descartes zu Newton mitgemacht und ist Anhänger der Theorie der Atome und des leeren Raumes. So polemisiert er gegen die qualitätslose materia prima Descartes', gegen die er den Einwand erhebt, daß sie nicht vorstellbar sei, da wir immer Bestimmungen an unseren Denkobjekten setzen müssen, und daß sie die Unveränderlichkeit der Arten, die nicht aufeinander zurückgeführt werden können, unerklärt lasse, da bloß bewegte Materie ein planloses ewiges Chaos ergeben würde (Philosophie de Newton I, c. 7). Auf der andern Seite wendet er sich gegen Leibnitz' Monadenlehre, welche die Ursache des Ausgedehnten im Nichtausgedehnten sieht und macht dagegen geltend, es sei ein Widerspruch, daß ein Zusammengesetztes nichts mit dem gemein haben soll, aus dem es zusammengesetzt sei. Es ist nichts als ein Paradox, daß der Körper aus Nichtmateriellem zusammengesetzt sein soll (Philosophie de Newton I, c. 7). Positiv macht er für den Atomismus geltend, daß die Materie nur in der Theorie[5]) ins Unendliche teilbar sei, daß man aber faktisch auf solide, nicht mehr teilbare Teile stoße. Dazu empfiehlt sich der Atomismus mit seiner Annahme letzter, nicht transmutabler Elemente als einzig brauchbare Hypothese zur Erklärung der Unwandelbarkeit der Elemente und der Arten: „Die Konstanz der Arten fordert als Erklärungsgrund die Unwandelbarkeit letzter Prinzipien". So kommt er zu dem Schluß: das System der Teilbarkeit der Materie ins Unendliche erklärt nichts, das unmittelbarer

[5]) In der Theorie, d. h. in der Wissenschaft der Geometrie, die es eben nur mit unsern Vorstellungen zu tun hat; anders ist es in der Natur, wo es keine Linien ohne Breite und keine Punkte ohne Ausdehnung gibt.

letzter Teile erklärt alles. (Siècle de Louis XIV, Écrivains: Bernier; Dict. phil.: Atomes, Locke.)

Für die dem Atomismus korrelate Theorie des leeren Raums macht er meist physikalische Argumente teils prinzipieller, teils empirischer Art geltend. Zu den ersteren gehört der bekannte indirekte Beweis aus der Unmöglichkeit der Bewegung im vollen Raum, zu den letzteren die Berufung auf die Experimente mit der Luftpumpe: das schnelle Fallen der Körper im luftleeren Raum wäre bei den physikalischen Voraussetzungen Descartes' nicht zu erklären; die subtile Materie müßte Widerstand leisten. Ein eigenartiges, theologisch gefärbtes Argument für die Möglichkeit des leeren Raums entnimmt er wohl Clarke: Man muß es doch als möglich denken, daß Gott vermöge seiner Allmacht einen Zoll Materie vernichtet, in diesem Fall gibt es einen leeren Raum, also ist der Gedanke des leeren Raums zum mindesten möglich (Exposition des Institutions physiques).

Wir schreiten weiter zu den metaphysischen Voraussetzungen dieses naturwissenschaftlichen Weltbildes. Die große Frage, an der sich die philosophischen Richtungen scheiden, ist hier: ruht die Welt der mechanischen Kausalität in sich oder müssen wir andersartige nichtmechanische Prinzipien zu Hilfe nehmen, um sie zu ergänzen, ja schon um nur sie selbst zu erklären? Ein gewisses Schwanken Voltaires ist nicht zu verkennen, denn gewisse Elemente seiner Seele wie seines Denkens zogen ihn zu der radikalen naturalistischen Richtung, welche die erste Frage bejahte und die zweite verneinte, während allerdings der gesamte Entwicklungsstand der wissenschaftlichen Erkenntnis und überwiegende Interessen seiner eigentümlichen Parteistellung inmitten der geistigen Mächte der Zeit ihn bei der konservativen Richtung festhielten.

Einen Schritt zum Naturalismus hin bedeutet es, wenn er den Schöpfungsgedanken beseitigt durch die Annahme einer ewigen Materie, die entweder als in sich selbst notwendig oder als notwendige Emanation des höchsten Wesens anzusehen ist (Dict. phil.: Arts; Philosophie IV). Dagegen kommt er über das Schwanken nie hinaus in der Frage der Bewegung der Materie. Bald scheint

es ihm, als ob mit der Ewigkeit der Materie auch die Ewigkeit ihrer Eigenschaften gegeben sei, mithin, da uns die Materie tatsächlich immer als bewegte entgegentritt, auch die Ewigkeit der Bewegung. Von diesem Gesichtspunkt aus könnte man wohl sagen, Bewegung sei für die Materie so wesentlich wie Ausdehnung und Undurchdringlichkeit (Dict. phil.: Air I; Matière II). Andererseits kommt er von dem alten Begriff der Materie doch nicht soweit los, daß er nicht immer wieder die Bewegung als eine der Materie von außen mitgeteilte Kraft auffaßte.[6]) (Philosophie de Newton I, c. 9; Dict. phil.: Ovide.)

Klar ist er jedenfalls darüber, daß die materialistische Weiterführung des mechanistischen Gedankens, ja schon seine bloß naturalistische Durchführung scheitern muß. Der Materialismus scheitert an der Tatsache des Daseins von Intelligenz in der Welt: Eine intelligenzlose Materie kann Intelligenz nicht hervorbringen. Das bezeichnet Voltaire als ein Eingeständnis, das Spinoza selbst habe machen müssen. Der Naturalismus scheitert an den Schranken, auf die seine Erklärungsweise stößt und an den Konsequenzen, die ihm zur Last fallen. Die Schranken bestehen in den unten (S. 23—24) zu besprechenden Tatsachen, auf welche sich Voltaires Teleologie aufbaut. So schwer fallen diese Tatsachen ins Gewicht, daß es fraglich erscheint, ob er dem Mechanismus, den er als Weltanschauung unzulänglich findet, auch nur sein Recht als wissenschaftliches Erklärungsprinzip wahrt. So stellt er z. B. (Dict. phil.: Ame IX) Mechaniker und Philosophen einander gegenüber. Die Mechaniker suchen die Entwicklung der Pflanzen nach den Prinzipien von Gewicht, Hebel, Rad und Winde zu erklären; die Philosophen — und ihnen stimmt Voltaire offenbar bei — können im Wachstum nicht bloß gewöhnliche Bewegungen sehen, sondern nehmen geheime Kräfte an, vermöge deren die Pflanzen den nährenden Saft anziehen, unergründliche Gaben, die Gott der Materie gegeben hat. Noch unannehmbarer findet Voltaire das naturalistische System wegen seiner Konsequenzen,

[6]) Für diese letztere Ansicht finden sich allerdings in den späteren Schriften keine Zeugnisse mehr.

der Leugnung der Normbegriffe: Daß die Idee der Ordnung und der Unordnung aus der Naturwelt und aus dem moralischen und geschichtlichen Leben gestrichen werden sollen, ist in den Augen Voltaires, der die Welt als Kosmos faßt, einer der Hauptvorwürfe gegen das Système de la Nature.

Die Gottesidee.

Das theologische Problem gehört zu denen, die Voltaire am häufigsten und am längsten beschäftigt haben — von der frühesten Jugend an bis ins höchste Alter — und zwar in ernster und positiver Weise. Nichts wäre verkehrter, als aus der Tatsache, daß Voltaire in der Geschichte als Prototyp eines Ironikers und eines negativen Polemikers fortlebt — mit welchem Grund oder Ungrund bleibe hier dahingestellt —, nun zu schließen, daß er sich in überzeugungsloser und gesinnungsloser Frivolität nach Heinescher Art über diese Fragen weggesetzt habe. Er hat sich um die Frage, wie wir uns des Daseins des göttlichen Wesens versichern eifrig bemüht, und er hat das so gewonnene Resultat nach bestimmten Gesichtspunkten bearbeitet; mit andern Worten, er hat nicht bloß kritische und dogmatische Gedanken über das Kapitel der Gottesbeweise, sondern er hat auch seine „Theologie" im engeren Sinn, wenn man wohl überlegte, von bestimmten Grundsätzen geleitete Gedanken über das göttliche Wesen so nennen darf.

Wir wenden uns zunächst der Frage nach Voltaires Gottesbeweisen zu. Man kann deren drei unterscheiden, als genuin voltairisch, denen dreierlei Auffassungen von Gott entsprechen, die ich als die naturwissenschaftliche, die hedonische und die sozialpädagogische bezeichnen möchte.

Man kann sich fragen, ob nicht als gleichberechtigt bei Voltaire noch eine vierte Art des Gottesbeweises zu nennen wäre, der metaphysische. Denn allerdings steht noch ein Pfeiler vom alten metaphysischen Gebäude, das kosmologische Argument, das auch für Voltaire noch zwingende Beweiskraft hat. Diesen Beweis und zwar in der Form, wie er sie bei Clarke vorfand, hat er stets auch mitgeführt: Wenn etwas existiert, so muß, bei der Unmöglichkeit des regressus in infinitum, ein notwendiges

Wesen von Ewigkeit her existieren; nun existiere jedenfalls ich; also existiert etwas von aller Ewigkeit. Den Gedanken, daß man, ebenso gut wie Gott, die materielle Welt als dieses „ewige notwendige Wesen“ ansetzen könnte, widerlegt er, sehr unzulänglich freilich, dadurch, daß dann Veränderung ausgeschlossen wäre. Ob er nun das kosmologische Argument einen göttlichen Aufschwung unserer Vernunft, ein andermal eine ehemals erhabene, allmählich trivial gewordene Wahrheit nennt, an seiner mathematischen Evidenz hat er nie gezweifelt. „Es ist stringent bewiesen, daß ein notwendiges Wesen von Ewigkeit her existiert“ (Traité de Métaphysique II; Homélie sur l'athéisme I; Il faut prendre un parti II; Remarques sur le bon sens). Aber es entspricht der Bedeutung dieses metaphysischen Gedankens in Voltaires Bewußtsein, wenn wir ihn mit dieser einleitungsweisen Erwähnung erledigen. Voltaire hat ihm lediglich nichts aus seiner eigenen Reflexion — weder kritisch noch dogmatisch — hinzugefügt, er hat ihn immer nur als Ausgangspunkt benützt, um von ihm aus in die eigentliche Diskussion einzutreten, und er war sich seines theologisch dürftigen Ertrages wohl bewußt. Andere Argumente metaphysischer Ordnung kommen für ihn vollends nicht in Betracht. Der Beweis aus dem apriorischen (im Sinn von „angeborenen“) Charakter der Gottesidee, der Beweis aus dem consensus gentium hat für den Schüler Lockes seine Kraft verloren (Dict. phil.: Dieu I). Künstlichere Beweisführungen, wie die Maupertuis' aus seiner mathematischen Weltformel, behandelt er nur ironisch; und Pascals argumentum a tuto, das er mit Recht unwürdig und kindisch findet, stellt er den einfachen und durchschlagenden Gedanken entgegen, den er freilich bei anderer Gelegenheit selbst hätte beherzigen können: „Unser Interesse, eine Sache zu glauben, ist kein Beweis für ihre Existenz“ (Remarques sur les Pensées de Pascal V).

Der teleologische Gottesbeweis.

Wir wenden uns darum sofort dem Beweis zu, der vielfach auch zu den metaphysischen gerechnet, doch in unserm Fall besser als ein naturwissenschaftlicher bezeichnet wird: denn vom Boden der Erfahrung — und zwar immer zuerst

der naturwissenschaftlichen Erfahrung aus, sucht Voltaire eine Brücke zum Transszendenten zu schlagen.

Voltaire ist sich bewußt — er spricht es oft aus — in der Zeit einer konservativen Reaktion gegen den Atheismus und zugunsten des Deismus zu leben. Oft erklärt er (Dict. phil.: Athée; Lettres sur Rabelais X), man finde heutzutage viel weniger Atheisten als früher. Das ist die große Wendung vom 17. zum 18. Jahrhundert (Dict. phil.: Théisme). Worauf beruht das? Er spricht sich in der Philosophie de Newton (I. c. 1) darüber aus. Das Newtonsche Weltbild, das im 18. Jahrhundert zum Sieg gelangt ist, ist dem Theismus günstiger als der Kartesianismus, der zum Spinozismus führt. „Ich war mit vielen Männern persönlich bekannt, welche der Kartesianismus dahin geführt hat, daß sie keinen andern Gott mehr gelten ließen als die Unendlichkeit der Dinge, während ich im Gegenteil keinen einzigen Newtonianer gesehen habe, der nicht Theist im strengsten Sinn des Worts gewesen wäre." Der Untergrund, in den alle konkreten Züge dieses Weltbilds eingezeichnet sind, ist der Atomismus, eine begrenzte Welt, bestehend aus materiellen Atomen, die im leeren Raum in Bewegung begriffen sind. Schon diese konstitutiven Bestimmungen zeigen Ansatzpunkte für Linien, die zum Gottesbegriff führen. Die Atome sind materiell, haben somit die mit der Materie gegebene inertia und brauchen einen ersten immateriellen Beweger. „Das ist ein erlaubter Rekurs auf Gott!" Denn Bewegungskraft wohnt der Materie nicht inne, sondern kommt ihr nur von außen zu. (Phil. de Newton I, c. 1. Lucrèce et Posidonius I.) Ein metaphysisches, Clarke entnommenes Argument tritt hinzu, das aber Voltaire sicher für ein rein physisches gehalten hat. Die Atome sind in jedem Augenblick in einer bestimmten Bewegungsrichtung begriffen, die alle anderen ausschließt — die Planeten z. B. drehen sich von West nach Ost, und nicht umgekehrt —; so hat eine Wahl stattgefunden, die auf einen Herrn schließen läßt, der nach seinem Willen handelt, die m. a. W. also Gott voraussetzt als notwendigen Urheber des Zufälligen. (Homélies I.)

Dies weitaus stärkste Fundament auf diesem Boden für die Konstruktion des Gottesbegriffs sind aber die teleologischen

Tatsachen. Die Frage ist: Ruht die Welt der mechanischen Kausalität in sich oder weist sie durch Momente, die mit ihren eigenen Prinzipien nicht zu erklären sind, über sich hinaus auf ein sie ergänzendes Prinzip? Es scheidet Voltaire von einem großen Teil seiner Freunde, daß er die erstere Frage verneint und die zweite bejaht. Worin besteht, fragen wir, der Tatbestand, in dem die Unzulänglichkeit der mechanistischen Erklärung zutage tritt. Die alten Grundlagen der teleologischen Theologie erscheinen wieder: der Organismus, der menschliche Geist und die astronomischen Tatsachen.

Wir wenden uns zunächst der Betrachtung der Organismen zu. Der im Hintergrund von Voltaires Reflexionen stehende Satz läßt sich etwa folgendermaßen formulieren: Der Zusammenhang der Struktur der Organe mit ihren Funktionen ist ein so eigenartiger, daß er sich durch die Kategorie von Ursache und Wirkung allein nicht begreifen läßt, daß vielmehr die Kategorie von Mittel und Zweck beigezogen werden muß. „Es ist zweifellos, daß alles einen Zweck hat im Körper des Tiers." (Dict. phil.: Larmes.) Wo er das Moment präziser bestimmt, das zum Verwundern Anlaß gibt, nennt er entweder die Komplikation der Ursachen, die zum einheitlichen Zweckeffekt zusammenwirken, oder die Disparatheit der Elemente, die als Mittel und Erfolg miteinander verbunden sind: „Wo auch das Mannigfaltige auf eine einzige Wirkung hinausläuft, läßt sich eine Finalursache nicht leugnen." (Traité de Métaphysique II.) „Man sehe auf der einen Seite Nerven und Fasern und materielle Bewegungen an, auf der andern Seite Gefühle und Gedanken, nur ein höchstes Wesen kann so unähnliche Dinge vereinigen." (Homélie sur l'athéisme.) Der Organismus ist also auf eine zwecksetzende Intelligenz zurückzuführen, denn „jedes Werk, das Mittel und Zwecke aufweist, läßt auf einen ouvrier schließen." (Dict. phil.: Dieu I.) Das Schlußverfahren, durch das diese Sätze gewonnen werden, ist das analogische: Der stetig eintretende, zugleich sinnreiche und wertvolle Effekt steht mit dem unendlich komplizierten Mechanismus des Organs in einer Verbindung wie der einfache Nutzeffekt einer Maschine mit ihrem zweckmäßig kalkuliertem Bau. So sinnlos es wäre, die Entstehung

eines Kunstprodukts, wie es unsere Uhren sind, aus dem Zweckgedanken der Zeitmessung läugnen zu wollen, so wahnsinnig wäre es, den pflanzlichen und tierischen, besonders den menschlichen Organismus aus einem sinnlosen Zufall im Gefolge der Atombewegung herzuleiten. „Wenn eine Uhr nicht dazu da ist — er will sagen, nicht planvoll zu dem Zweck hergestellt ist — die Stunden zu zeigen, so will ich die Finalursachen als Chimären anerkennen und mich gerne einen cause-finalier d. h. einen Dummkopf schelten lassen.“ (Singularités de la nature X und Dict. phil.: Causes finales II.) Die Mechanik des Ohrs, des Auges, des Magens, der Zeugungsorgane mit dem immer wieder sich erneuernden Wunder der génération, wobei mit unbegreiflicher Kunst zwei Maschinen immer eine dritte hervorbringen, sind seine Lieblingsbeispiele, die ihm so einleuchtend sind, daß man Fieber haben müßte, um die Finalursachen d. h. den göttlichen Zweckgedanken zu läugnen. (Dict. phil.: Larmes. Les oreilles du comte de Chesterfield c. II.)

Ein zweiter physikotheologischer Schluß Voltaires ruht auf dem Grundsatz, daß, was in der Wirkung erscheint, auch in der Ursache enthalten sein müsse. So schließt er daraus, daß zum mindesten menschliche Intelligenz in der Welt ist, auf die Qualität der Intelligenz der Weltursache. Intelligente Wesen können nicht von einem blinden, insensiblen Wesen gebildet sein. (L'ABC XVII.) Man könnte es nicht verstehen, daß etwas, das keine Intelligenz hat, Wesen hervorbringt, die mit Intelligenz versehen sind. In gewissem Sinn ist diese zweite Gedankenreihe in die erste überzuführen, als eine Unterabteilung derselben: Der Mensch als geistiges Wesen wird von Gott als eine machine à sentiments und à idées betrachtet. Der Schluß ist: Der Schöpfer der Maschine muß doch mindestens so viel Geist haben, als er der Maschine mitteilt.[7])

Ein drittes Moment, das Voltaires teleologische Überzeugungen hervorbringt, sind die Spuren von Mathematik in der Natur, wie sie sich namentlich im Gang der Gestirne zeigen, diesem „Tanz

[7]) Daß dieser Schluß nicht tragkräftig ist für die These der reinen Geistigkeit Gottes, hat Voltaire gelegentlich selbst eingesehen (s. u.).

der Planeten in mathematischen Verhältnissen", aber auch sonst in allen Erscheinungen, die regelmäßige Zeit- und Zahlverhältnisse aufweisen, wie Ebbe und Flut. (Les oreilles du comte de Chesterfield c. II.) Diese Tatsachen, in ihre Ursache zurückverfolgt, führen auf eine unserer mathematischen Begabung analoge Intelligenz. Alles ist in der Natur nach mathematischen Gesetzen geordnet; so muß sie wohl ein ewiger Geometer leiten. „Jemand, der so gelehrt ist, wie die Société royale von London, muß das arrangiert haben." Der technische Verstand ist der vorherrschende Zug im Bild des göttlichen Geistes bei Voltaire. Das liegt in dem berühmten Wort, das Voltaire der Natur in den Mund legt: „Man nennt mich Natur und ich bin doch ganz Kunst" und in seinem Bild der Weltmaschine: „Alles ist Springfeder, Hebel, Winde, hydraulische Maschine, chemisches Laboratorium vom Gras bis zur Eiche, vom Floh zum Menschen, vom Sandkorn bis zu den Wolken." (Dict. phil.: Nature. Les oreilles du comte de Chesterfield c. II. Evhémère II.) Einmal im Zug des teleologischen Raisonnements läßt Voltaire sich nichts von dessen Konsequenzen abdingen und grenzt sich z. B. scharf ab gegen pantheistische Anschauungen, auf die eine Unterströmung in seinen Gedankenmotiven ihn sonst hintrieb (s. u.). Die Gleichung „Gott-Natur" läßt er nicht zu. Er will es nicht Wort haben, daß er die verborgene Kraft Gott heiße, der die Epikuräer den Namen Natur geben. Das will er nur gelten lassen, wenn man anerkennt, daß diese geheime Kraft die eines notwendigen intelligenten Wesens ist. (Evhémère II.)

Dies die Position Voltaires in unserer Frage. Nun ein Wort von seiner Polemik gegen den exklusiv mechanistischen Standpunkt, der es unternimmt, die teleologischen Tatsachen restlos kausal zu erklären. Wenn Voltaire die einfache Läugnung des Zweckmäßigen und Geistigen in der Welt als eine kaum ernst zu nehmende These abfertigt, so scheint ihm der Versuch einer mechanistischen Erklärung dieser Tatsachen kaum weniger mißlungen. Er weiß, daß man gegnerischerseits auf die unendlichen Möglichkeiten hinweist, die eine ewige Bewegung der Materie eröffnet in deren Verlauf einmal auch eine Chance für die Kombination, wie sie unsere Welt darbietet, auftauchen muß — es

sei, sagen die Gegner, der Wahrscheinlichkeitsrechnung nach die Möglichkeit der Bildung der Welt, wie sie ist, durch Bewegung allein, immer als eine Einheit zu setzen, unter der unendlichen Zahl zufälliger anderer Möglichkeiten —; er weiß auch, daß man mit der angeblich experimentell bewiesenen Hypothese der generatio aequivoca und mit dem Lukrezischen [8]) Gedanken des notwendigen Überlebens des Zweckmäßigen das Problem des Organischen glaubt lösen zu können. Was jene Chance der Wahrscheinlichkeit betrifft, so macht er den chimärischen Charakter dieser Voraussetzung geltend und die unendlich geringe Wahrscheinlichkeit, die für das Eintreten jenes wunderbar zweckmäßigen Ausnahmefalls besteht; sie ist ihm wie Eins zu Unendlich. Man arbeitet mit dem Begriff Zufall und mit langen Zeiträumen, aber der Zufall [9]) ist ein sinnloses Wort und auch die unendlichen Zeiträume, die angeblich zur Verfügung stehen, helfen hier nichts. „Wenn wenig Zeit nicht hinreicht, dann nützt auch viel Zeit nichts. Ein Stein kann keine Ilias machen, auch nicht in einer Ewigkeit.“ Im einzelnen macht er weiter die spezifische Kombination, die eben unser Universum bildet, geltend. Die Frage: warum diese Welt dann bleibt, und zwar in ihren regelmäßigen Formen konstant bleibt, ist mechanisch nicht zu erklären; die Konstanz der Arten widerlegt den Mechanismus. Das gleiche gilt von den astronomischen Verhältnissen; die Sterne müßten ja selbst Geometer sein. Grobheit muß ihm statt der Gründe dienen, wo er auf die generatio aequivoca stößt: „Wer die Zeugung aus der Fäulnis erklären will, ist ein „rustre“ und kein Philosoph.“ Unannehmbar ist ihm vor allem der mit dem Mechanismus verbundene Materialismus. Geist läßt sich nicht auf Materie reduzieren; Bewegung kann nie Empfindung und Vorstellung, geschweige denn Vernunft erzeugen; „es ist ein Widersinn, daß Materie, ohne zu denken, Milliarden von denkenden Wesen hervorbringt,“ es wäre denn, daß man Intelligenz schon als wesentliches Attribut der

[8]) Den empedokleischen Ursprung dieser Idee kennt er nicht.

[9]) Bei dieser Polemik substituiert er meist dem gegnerischen Zufallsbegriff, der nur die Läugnung planvoller Entstehung bedeutet, einen anderen vom Gegner nicht behaupteten, wonach Zufall identisch ist mit der Läugnung kausaler Notwendigkeit.

Materie faßt; dann muß aber dieses Attribut auch überall und immer vorkommendes Merkmal sein. Aber Mist denkt doch nicht! (L'ABC XVII; Lucrèce et Posidonius I; Memmius III; Homélie sur l'athéisme.)

Es ist nun aber nicht bloß die uninteressierte Anerkennung einer reinen Intelligenz, welche Voltaire der mechanistischen Philosophie abringen will; in seinen technisch maschinellen Kategorien liegt ein weiteres. Wie die meisten Maschinen den Grund ihrer Existenz in dem von ihnen zu leistenden Nutzeffekt haben, so verbindet sich mit der Teleologie der mathematischen und künstlerischen Intelligenz sofort die Teleologie des Nutzens. Und damit sind wir an dem Ort angelangt, wo Voltaire sich mit dem Christentum seiner Zeit am nächsten berührt. Wenn es schon immer, auf christlichem Boden wenigstens, ein der naiv religiösen Betrachtung eigentümlicher Zug sein wird, die Dinge ins Licht ihrer dankbaren Stimmung zu stellen, so mußte diese religiöse Teleologie ein besonders mächtiges Motiv in einer Zeit werden, welche alle finsteren Züge, die die christliche Gottheit an sich trägt, getilgt hatte, um nur das freundliche Antlitz des himmlischen Vaters zu sehen. Die harmlos fröhliche Stimmung dieses religiösen Optimismus reflektiert sich in der Philosophie als die Tendenz, das Wert- und Sinnvolle an den Dingen, die dem Menschen zugekehrte freundliche Seite der Natur aufzusuchen. In diesem Strom, der am breitesten in dem frommen Deutschland floß, schwimmt auch Voltaire. Es ist bekannt, welche geschmacklosen Formen diese Teleologie besonders auf deutschem Boden angenommen hat, indem der religiöse Gedanke direkt ins ökonomische Gebiet hinübergespielt wurde. Hat Voltaire auch an dieser Verirrung teilgenommen? Es ist wahr, daß sein Witz, der leichte Beute nie verschmähte, sich die lächerlichen und grotesken Ausgeburten der zeitgenössischen Teleologie nicht entgehen ließ. Aber ein so tiefer Denker war er nun doch nicht, daß er nicht auch der Unphilosophie seinen Tribut gezahlt hätte: immer wieder sehen wir ihn an der unlösbaren Aufgabe sich abmühen, die Grenze zwischen einer wissenschaftlich haltbaren Nützlichkeits-Teleologie und prinziplosen Utilitätsphantasien ausfindig zu machen.

So nimmt er unermüdlich den frommen Verfasser des Spectacle de la nature, den Abbé Pluche, aufs Korn, der, ein Geistesverwandter unseres Brockes, die Flutbewegung des Meers aus dem Nutzen erklärt, den die Schiffe beim Einlauf in einen Hafen aus ihr ziehen können. Er spottet nicht nur über die Bewunderung der göttlichen Weisheit, die man in der Einrichtung unserer Nase entdeckt, als eines bequemen Sitzes für Brillen, oder in Einrichtung unserer Finger, die Ringe, und unserer Füße, die Schuhe zu tragen bestimmt seien u. a. derart. Er erklärt auch, Schafe und Schweine gebe es nicht etwa zu Zwecken der menschlichen Nahrung, Steine nicht dazu, daß sie dem Menschen sein Baumaterial liefern, Seidenwürmer nicht, damit sie dem Menschen Seide spinnen, der grüne Rasen sei nicht dazu da, unser Auge zu erfreuen. Er faßt das prinzipiell dahin zusammen, daß man nicht jeden beliebigen Nutzeffekt der Natur auf direkte göttliche Zweckeinrichtung zurückführen dürfe, daß der Mensch nicht die Bedürfnisse seiner willkürlich von ihm selbst geschaffenen Gewerbe und Technik, — ja gelegentlich sogar, daß der Mensch sich selbst nicht als Zweck und Zentrum der Natur aufzufassen habe. „Der Mensch hat gar nichts zu bedeuten"; wobei er es freilich versäumt uns darüber aufzuklären, welche Größe nun an die Stelle des Menschen tritt und der Naturzweck ist, ohne den sich keine Teleologie des Nutzens denken läßt?[10]) Genug, daß er glaubt, mit diesen negativen Kriterien die unerlaubte Teleologie, den abus der causes finales, abgewiesen zu haben. (Dict. phil.: Causes finales II, III: Calebasse.)

Das positive Kriterium, das Voltaire aufstellt und das gewissermaßen den erkenntnistheoretischen Ort der legalen Anwendung des utilitarischen Zweckgedankens umschreibt, ist die räumliche Allgemeinheit und zeitliche Unwandelbarkeit des Nutzeffekts. Das liegt in der Erklärung, „wenn die Nutzwirkungen unwandelbar die gleichen sind zu allen Zeiten und an allen Orten

[10]) Aus den Beispielen könnte man etwa die Antithese ergänzen, nicht der Mensch, sondern das Leben überhaupt ist dieser Zweck. Aber keineswegs hält er sich immer auf dieser uninteressierten Höhe, und erklärt es gelegentlich für das allergewisseste, daß der Apfelbaum dazu da sei, Äpfel hervorzubringen.

und wenn diese gleichförmigen Effekte unabhängig von den Wesen sind, welchen sie zu gut kommen, so dürfen wir eine Finalursache feststellen". Mit diesem Gedanken glaubt er auch der naturalistischen Antithese die Spitze abzubrechen, die in der Teleologie eine Verwechslung der nachträglichen nützlichen Verwendung mit einen vorauswaltenden Zweckgedanken statuiert." Wenn man unterscheidet zwischen dem willkürlichen Gebrauch, den wir von den Geschenken der Natur machen und den unumgänglichen, d. h. ohne menschliches Zutun eintretenden, Wirkungen, so sieht man ein, daß ein Bein dazu da ist, den Körper zu tragen, die Augen, um zu sehen, die Sonne, um Licht zu geben". Die Beispiele, durch die er mit Vorliebe seinen Gedanken erläutert, sind abgesehen von den Organismen und ihren Funktionen, die regelmäßigen Bewegungen unserer Erde, die den Wechsel der Jahreszeiten, die Verteilung von Tag und Nacht, die Befruchtung der Erde zum Zweck haben, oder auch die Anordnung der Bergketten, die beide Hemisphären bekrönen, um gleichsam als Wasserreservoirs für die hier entspringenden Flüsse der Fruchtbarkeit der Gehänge und Ebenen zu dienen, die zu beiden Seiten der großen Gebirge die Hauptmasse dieser Erdteile bilden. (Dict. phil. Causes finales II; III; Lucrèce et Posidonius I; Philosophie de Newton III, c 10).

Er ist sich bewußt, daß auch dieses positive Kriterium nicht überall ausreicht und daß die Erklärung nach diesem Grundsatz nach zwei Seiten hin ihre Schranken hat. Einmal kann man nicht — wie doch zu erwarten wäre — für jede gleichförmige Naturwirkung eine sinnvolle Zweckursache angeben: für die Polbewegung, die Äquinoktialpräzession, die wir nur kausal erklären, nicht teleologisch begreifen können, ist keine zu finden. Und andererseits sind mit periodisch wiederkehrenden Naturerscheinungen gelegentlich ebenso konstante Schädlichkeiten verbunden, wie die klassischen Beispiele der Erdbeben und des Vulkanismus beweisen. Wie sehr ihm diese negativen Instanzen zu schaffen machten, muß beim Problem der Theodizee zur Sprache kommen. So lange seine Reflexion sich streng im Rahmen des teleologischen Gedankens hält, weiß er sich eben mit der Analogie, die die Natur nach Art einer Maschine betrachtet, zu helfen. Bei

jeder Maschine muß man sich auf Nebeneffekte gefaßt machen, die nicht selbst Nutzen bringen, ja lästig sein mögen, aber aus dem Stoff und der Zusammensetzung der Maschine sich wohl erklären lassen. So ist auch der ewige Mechaniker entschuldigt, wenn doch wir bei unseren Maschinen den Hammerlärm und den Dampf nicht als Gegeninstanz gegen ihre Nützlichkeit geltend machen, wenn wir unsere Wege für nützlich halten, auch wenn die rasche Bewegung unserer Wagen auf ihnen ihre Naben ins Brennen bringt (Philosophie de Newton III, c. 10).

Fassen wir nun das Ergebnis der teleologischen Reflexionen zusammen: Eine Intelligenz, die in der Welt waltet, das alte Virgilische „mens agitat molem“‘ ist ihm nun der feste Punkt, der Fels, an dem der Naturalismus Holbachs scheitern muß (Remarques sur le bon sens). Diesen sicheren Standort bietet die Naturwissenschaft. So fühlt es Voltaire: „Endlich erstand die Physik und in ihrem Gefolge die Philosophie. Nun muß man überall Keime gegenseitiger Beziehungen, Mittel, wunderbare Übereinstimmungsverhältnisse zwischen allen Wesen anerkennen“ (Dict. phil. Athée). „Die gesunde Philosophie zerstört den Atheismus.“ So verstehen wir es, wie sich Voltaire von naturwissenschaftlichen Hypothesen, die mit Hilfe des Entwicklungsgedankens die kausale Erklärung auch an seine teleologischen Tatsachen heranzubringen suchen, in so leidenschaftliche Unruhe versetzen läßt. So sehr hat er sich in das teleologische Argument hinein konzentriert, daß ihm mit der generatio aequivoca, die Needham mit seinen Infusorien experimentell herzustellen sucht, der Deismus zu stürzen droht. Von Needham aus würde man Atheist. „Die atheistischen Philosophen schließen dann sofort: dann hat Gott den Menschen nicht gemacht, alles ist von selbst geworden, man kann Gott eliminieren, es gibt keinen Gott“ (Jenni c. 4). Er für seine Person läßt allerdings die Beweiskraft dieser Schlußkette nicht gelten. „Selbst wenn diese unerhörte Dummheit wahr wäre, so könnte man ja immer noch annehmen, daß Gott Miniaturtierchen ohne germes geschaffen habe (Dict. phil. Dieu IV: Du système de la nature).

Fragen wir noch nach dem Grad der subjektiven Evidenz, die dem teleologischen Schlußverfahren innewohnt, so finden wir,

daß mathematische Sicherheit dem teleologischen Beweis nie zugeschrieben wird, wie dem kosmologischen, um so häufiger die Evidenz des common sense, die immer sehr zuversichtlich ausgedrückt wird: so im Dict. phil. Dieu I: „eine Wahrscheinlichkeit, die der größten Gewißheit gleichkommt“: im Dialogue: Du Douteur: „Wie beweisen Sie mir die Existenz Gottes? Wie man die Existenz der Sonne beweist! Man tut die Augen auf“: oder auch in noch derberen Formen: „Ein Narr ist, der sagt, ein Uhrwerk beweise keinen Uhrmacher, ein Haus keinen Architekten“.

Der hedonische Gottesbeweis.

In eine andere Sphäre werden wir versetzt, wo Voltaire den Spuren Gottes in der geschichtlichen Welt nachgeht und die Frage stellt, welches Licht die Erfahrungen in der Welt der denkenden — oder wie er manchmal in erweiterter Fassung des Problems sagen kann — in der Welt der empfindenden Wesen überhaupt auf die Gottesidee werfen. Wenn vom naturwissenschaftlichen Boden aus alles apodiktischen, positiven Lösungen zustrebte, so geraten wir hier mit dem ersten Schritt auf den Boden des Problematischen und der Skepsis. Wir stehen demgegenüber, was im 18. Jahrhundert als Theodizeeproblem verhandelt wurde, im 19. als Pessimismusfrage aufs neue auftauchte. Das Problem, das bei Voltaire allerdings von vornherein in einen sehr engen Horizont gespannt wird, kann etwa so formuliert werden: „Was ergibt sich aus dem in der Welt der empfindenden Wesen verbreiteten Lustquantum für die Frage der Existenz, bezw. der Qualitäten Gottes? Stillschweigende Voraussetzung ist dabei, daß es eine Art hedonischen Gottesbeweises gibt, aus dem Quantum größtmöglicher Lust auf die Existenz eines guten Gottes. Wie wenig wissenschaftlicher Natur diese Lustabmessung ist, wie sehr hier alles Sache des individuellen Temperaments, ja der persönlichen, wechselnden Stimmung ist, zeigt sich, wenn man die Behandlung dieses Problems bei Voltaire verfolgt, sowohl im Ansatz wie in der Lösung desselben.

Wir fragen zunächst nach dem Ansatz des Problems, mit a. W. nach dem Bestand von Tatsachen und Gedanken, den Vol-

taire zugrunde legt. Am weitesten entfernt ist er stets von dem schon im Ansatz das Problem als solches leugnenden resoluten Optimismus idealistischer Richtung, der die Tatsache des Übels entweder ganz bestreitet oder als Illusion eines niederen Standpunktes, der zu überwinden ist, auflöst. Den Standpunkt, daß das, was für uns relativ ein Übel ist, dem Blick aufs Ganze mit Recht als etwas Gutes erscheinen könne, daß partikulare Übel das allgemeine Wohl mitbilden helfen, hat er fast immer[11]) bald ironisiert als ein schöngeistiges Paradox, als schlechten Spaß (so zum Beispiel Jenni: Candide, die bekannteste Verspottung des Leibnizschen Optimismus: Dict. phil. Puissance: Homélie sur l'athéisme: „Der Optimismus, der das Leiden leugnet, ist eine erbärmliche Narrheit"): bald hat er diesen Standpunkt mit Entrüstung abgelehnt, als kalte und gefühllose Leugnung schmerzlicher Tatsachen, die weit entfernt tröstend zu sein, vielmehr ein verzweifeltes „jeu d'esprit" sei, und fügen wir hinzu — als eine Frivolität: „Ein Lukullus, der in voller Gesundheit mit seinen Freunden und seiner Geliebten im Apollosaal vor reichbesetzter Tafel sitzt, der könnte so reden." Und mit jener Unterscheidung eines niederen und höheren Standpunktes ist ebenfalls nichts gewonnen. „Ist unser Los für uns nicht eben glänzend, wie kann es dann für Gott gut sein?" Denn wenn feststeht, daß der Satz: „Alles ist gut" für uns nicht gelten kann, wie soll er denn dann für Gott gelten können? Daß Gott unter unseren Übeln nicht zu leiden hat, ist ja freilich klar. Ein sonderbares Allgemeinwohl, das sich zusammensetzt aus dem Stein, der Gicht, allen Verbrechen, allen Leiden, Tod und Verdammnis. Das verstehe, wer kann! So ist im Grunde dieser platonische Gedanke ein Chaos, wie alle anderen Systeme. Nur hat man es mit Diamanten geschmückt" (Dict. phil. Bien: Parallèle d'Horace de Boileau et de Pope).

Dagegen hat nun Voltaire in der Frage, mit welcher Rechnungsgröße das in der Welt vorhandene Übel in den

[11]) Ich kenne nur eine Stelle in Philosophie de Newton (I. c. 1), wo er sich den obigen Gedankengang selbst zu eigen macht.

Prämissen des hedonischen Schlußverfahrens einzusetzen ist, alle möglichen Schattierungen durchlaufen. Er hat abwechselnd alle Stellungen auf der pessimistischen Linie eingenommen, vom rechten Flügel des heiteren und läßlichen Pessimismus mit dem Wahlspruch des „tout est passable“ (Memnon), der im Grunde nur einen sehr philisterhaften und vulgären Optimismus wenig anständig verdeckt, bis zu den bittersten Verwünschungen der Weltverzweiflung.

In den Augenblicken trüber und verdrießlicher Stimmung oder kritischer Reize bekommt die Wagschale mit den Argumenten für den Pessimismus ein immer schwereres Gewicht. Die Geschichte vor allem tritt dann als Kronzeugin gegen Gott auf. Sie ist eine Illustration zu dem Satz: „Macht geht vor Recht.“ Die Erde gehört überall dem Stärksten und dem Schlauesten, und das wird ewig so sein. Da hilft kein Völkerrecht, und das einzige Mittel dagegen ist, sich in den Stand zu setzen, ebenso ungerecht zu sein, wie seine Nachbarn. Die Sklaverei wird an dem Tag aufhören. da der ewige Friede des Abbé de St. Pierre vom Großtürken und von allen Mächten unterzeichnet ist und da man die Schiedsgerichtstadt erbaut hat neben dem Loch, das man in die Erde hineingräbt bis zu ihrem Mittelpunkt[12]), um genau zu erfahren, wie man sich auf der Oberfläche der Erde zu verhalten hat (L'ABC V, VIII, XI). Doch nicht bloß das formale Recht wird vergewaltigt, auch die sittlichen Gesetze werden mit Füßen getreten. Das Gute räumt den Platz dem Bösen, ist die trübe Lektion der Geschichte. Fast die ganze Geschichte ist ein Bericht vom Erfolg von Verbrechen. Heinrich VIII., Philipp II., die blutige Maria, Alexander VI. starben mächtig und reich; der gute, tapfere Karl I. stirbt auf dem Schaffott; wo bleibt da der gerechte, rächende Gott? Die Scheußlichkeiten, besonders der Kirchengeschichte und der Geschichte kirchlich gesinnter Völker wie des spanischen sind so schlimm, daß man mit Grund denken könnte, die Menschen seien nach des Teufels Bild geschaffen (Jenni c. 9; Dict. phil. Fable). Und wenn er auch, wie wir sehen wer-

[12]) Anspielung auf eine von Voltaire viel verspottete Idee Maupertuis'.

den, zeitweilig mildere Urteile fällt, so viel geht immer aus seiner Historie hervor, daß im Gewebe der Geschichte nirgends der Einschlag einer sittlichen Weltordnung sichtbar wird. „So ist der Welt Lauf unter der Herrschaft des Glücks, das uns Blinde an seinem schrecklichen Spiel teilnehmen läßt“ (Dict. phil. Théologie).

Noch stärker als das Gefühl der Entrüstung über die Verletzungen sittlicher Gesetze ist bei dem nervös erregbaren Voltaire das Gefühl des Grausens, das ihn bei der Anschauung der grausamen und blutigen Szenen befällt, von denen die Welt erfüllt ist und die diesen Erdball zu einem ungeheuren Feld der Zerstörung und des Blutvergießens, zu einer entsetzlichen Kloake von Elend und Verbrechen machen (Dict. phil. Puissance; Lettres de Memmius III, 5). Mit Vorliebe kontrastiert er mit der Lehre von der besten der Welten eben diese zahllosen Schlächtereien, die den Inhalt der Geschichte bilden. „Es ist etwas Teuflisches in der Art, wie die Menschen sich behandeln“ (Candide c. 20; Un Sauvage et un Bachelier II). Haben doch sogar die naturwissenschaftlichen Entdeckungen und die genialen Erfindungen der Technik vor allen Dingen zur Vervollkommnung der Mordmaschinen gedient (Singularités de la nature c. 32).

Nimmt man nun noch hinzu, daß nach Voltaires Anschauung neben der brutalen Gewalt die Dummheit eine gleich gewaltige Macht in der Menschheit ist, daß in der langen Reihe der unvernünftigen Jahrhunderte Irrtum und Vorurteil einander wechselseitig folgen und ablösen (Sermon des Cinquante II; Remarques pour l'essai sur les mœurs III), so ist nicht verwunderlich, daß das Fazit der Geschichtsphilosophie in der hedonischen Frage ein trauriges ist. „Wenn man von wenigen verschwindenden Ausnahmen absieht, so stellt die Menschheit einen Haufen von Narren, Bösewichtern und Unglücklichen dar“ (Micromégas c. 7). Die Schlauen und Glücklichen halten die Dummen in Banden und zertreten die Unglücklichen; und dazu sind diese Schlauen und Glücklichen ihrerseits wieder ein Spielzeug des Glücks genau so wie die Sklaven, über die sie herrschen (Remarques pour l'essai sur les mœurs III). „Das Menschengeschlecht hat fast immer nur im Elend gelebt und in der Angst, die schlimmer ist, als das Elend selbst.“

„Die Geschichte, diese fast nie unterbrochene Reihe von Drangsalen", diese Gleichung scheint das letzte Wort dieses Historikers zu sein (Dieu et les hommes c. 1: Dict. phil. Arrêts de mort).

Auch in der Natur sieht Voltaire neben den bewundernswürdigen teleologischen Maschinen mit nicht minder scharfem Auge die harten Züge und die der Vernunft undurchsichtigen und anstößigen Tatsachen. Wenn er in den teleologischen Tatsachen die Kunst und den Künstler bewunderte, so erscheinen ihm nun diese Tatsachen der Kehrseite der Natur wie ihre schülerhaften Schnitzer (die pas de clerc): Die Fehl- und Mißgeburten, die Syphilis, die Pocken, die Pest, die üppig wuchernden Gifte. „Neben so viel Ordnung solche Unordnung, neben so viel Gestaltungskraft solche Zerstörung: von diesem Problem bekomme ich oft Fieber" (L'ABC XVI: Dict. phil. Fièvre). Der Erdball, der mit Kunstwerken übersät ist, ist auch von Opfern bedeckt und ein Reich der Zerstörung. Die Einrichtung der Erde für den Menschen zeigt entsetzliche Mängel: eine Wolke von Plagen sucht den Menschen auf ihr heim, ganze Kontinente, wie Nordamerika, sind schauerliche Wohnstätten. Wenn man an die öden nordischen Landstriche, an die Vulkane, die Erdbeben, die Sandmeere, die regenlosen Wüsten denkt, so muß man gestehen: der Mensch ist mit Nahrung, Kleidung und Wohnung recht dürftig bedacht (mal nourri, logé et vêtu) (Jenni c. 7 und c. 9: Les adorateurs). Ab und zu findet sich auch einmal eine etwas präzisere und zugleich billigere Formulierung des Verhaltens der Natur gegenüber den Bedürfnissen und Gefühlen empfindender Wesen: „die Natur erhält die Arten, kümmert sich aber sehr wenig um die Individuen, darin besteht die Härte des Schicksals". „Die Natur ist hierin wie die großen Fürsten, die den Untergang von 400000 Menschen gering anschlagen, wenn sie nur mit ihren erhabenen Plänen zustande kommen" (L'ABC XI: L'homme au 40 écus II).

Auch die individuelle Betrachtung im Überschlag des Einzellebens kommt zu keinem viel tröstlicheren Ergebnis. Die Anthropologie zeigt kein erfreulicheres Bild als die Kulturgeschichte und die Geographie. Der Mensch entsteht an einem scheußlichen Ort zwischen Urin und Fäkalstoffen. Die Quellen seines Lebens

sind in der Syphilis vergiftet, die Liste seiner Gebrechen ist endlos. Der Mensch ist das unglücklichste aller Tiere (Les Adorateurs, Jenni c. 9 u. a. a. O.). Auf eine merkwürdige Überschlagsberechnung kommt er häufig zurück. Das Durchschnittsalter des menschlichen Lebens glaubt er auf 22 Jahre ansetzen zu dürfen, denen mehr als 22000 und dazu meist unheilbare Übel entsprechen. Zieht man von diesen 22 Jahren die Zeit des Schlafs ($^1/_3$), die Zeit der ersten Kindheit, diesem bloßen Vorhof des Lebens (8 Jahre) ab, so bleiben 7 Jahre, von denen die Hälfte in Schmerzen aller Art aufgezehrt wird. Bleiben $3\,^1/_2$ Jahre für Arbeit, Langeweile und ein wenig Befriedigung — und wie viele Menschen haben gar keine! (Dict. phil. homme: Lèpre: u. a. a. O. L'ABC XVI: „keine drei Jahre, in denen man leicht atmet, für die Glücklichsten, nicht ein halbes Jahr für die andern".) Daher macht er sich nachdrücklich zustimmend das Wort des Erzvaters Jakob als allgemein gültige Wahrheit zu eigen: „Wenig und böse war die Zeit meiner Wallfahrt" (Bible enfin expliquée Genèse). Und so ergänzt er das Wort Holbachs: „Die Menschen sind Kranke in der Einbildung" mit dem nachdrücklichen Zusatz: „und sehr in der Wahrheit" (Remarques sur l'ouvrage: l'existence de Dieu).

Allen diesen Urteilen stehen nun immerhin auch gelegentliche Kundgebungen einer milderen, versöhnlicheren Stimmung entgegen, die sich freilich jenen ersten gegenüber, der Zahl und dem Gewicht nach sehr in der Minorität befinden. So hören wir einmal, daß es weniger gesellschaftliches und moralisches Übel gebe, als man annehme, daß jedenfalls ein quantitatives Überwiegen der Laster über die Tugend fälschlich angenommen werde (Extrait de la Bible raisonnée). Zu jener irrigen Meinung trage allerdings die Geschichte bei, aber nur durch einen falschen Schein, den sie erwecke, indem sie sich nur mit den großen Katastrophen beschäftige und die Durchschnittsverhältnisse darüber vernachlässige. „Wohl gibt es Verbrechen auf der Erde, daneben aber auch Tugend; ganzen Völkern — er nennt die Brahmanen und die nordamerikanischen Quäker — ist die Tugend zur anderen Natur geworden (Jenni c. 9. Philosophie de Newton I, c. 1).

Ja selbst die „Geschichte“ im engeren Sinn, die Geschichte der Haupt- und Staatsaktionen, kann doch nicht so ganz bloß von dämonischen Mächten durchwaltet sein, wenn er, z. B. bei der Aufzählung von bestraften und nicht bestraften Tyrannen die Wagschale im Gleichgewicht findet, oder eher eine gerechte Nemesis als die Regel ansieht, ja einmal sogar erklärt, das Glück eines barbarischen Tyrannen, wie Aurengzeb sei ein dem Menschengeschlecht ebenso verhängnisvolles, wie glücklicherweise sehr seltenes Beispiel (Dict. phil. Tyran; L'ABC XII; Fragments sur l'Inde XXXIV). Und so stoßen wir ab und zu bei Voltaire auf Betrachtungen, die teils die Größe des Übels herabzusetzen, teils das vorhandene Übel wenigstens vom Schuldkonto Gottes abzuschreiben suchen. Eine gewisse, freilich nicht gerade besonders sichere und zuverlässige Hoffnung auf allmähliche Abnahme des Übels ist vorhanden, die sich auf den Fortschritt der „Philosophie“ gründet. „Seit man beginnt zu denken, sich aufzuklären und einen guten Stil zu schreiben, sind die Menschen ein wenig besser und ein klein wenig unglücklicher als zur Zeit Alexanders VI., der Bartolomäusnacht und Cromwells (L'ABC XVI). Den Geißeln, mit denen wir heimgesucht werden, stehen unzählige Wohltaten Gottes gegenüber; von 100000 menschlichen Siedelungen wird in einem Jahrhundert höchstens eine zerstört durch das für die Bildung unserer Erdkugel doch auch notwendige Feuer. Unfälle der Art sind ein bedauerlicher, aber unvermeidlicher Nebeneffekt auf dem durch ewige, feststehende Gesetze geregelten Gang des Elements. Man darf über eine hydraulische Maschine, die eine ganze Provinz bewässert und befruchtet und dabei auch einige Insekten ertränkt, sich nicht beklagen. Gerade die fürchterlichsten Krankheiten — er nennt die Syphilis und Branntweinpest — hat der große Bildner (le grand fabricateur) nicht verschuldet, sondern wir und unsere Väter, die mit dem Werk des Schöpfers Mißbrauch getrieben haben. Wenn man die Mahnung nichts zu viel beobachtet, lebt man in der Regel lange. Einen originellen indirekten Beweis für das Überwiegen des Guten über das Schlechte führt er aus der Tatsache, daß in Wirklichkeit eben doch nur wenige Menschen den Tod wünschen oder suchen (Jenni c. 9; Philosophie de Newton I, c. 1).

Auf dem äußersten rechten Flügel des Pessimismus sucht Voltaire seine Stellung, wenn er auf den christlichen Pessimismus stößt, von dem er geleitet von einem tiefen Instinkt der Antipathie, so weit abzurücken sucht, als ihm seine sonstigen philosophischen Grundsätze nur irgend gestatten. In Pascal, dem genialen Vertreter christlicher Schwermut, hat er seinen Antipoden gesehen, mit dem er, sich in einer für ihn ungemein charakteristischen Weise auseinandersetzt. In den Remarques sur les pensées de Pascal liegt Voltaires Seele dem Blick des Psychologen bloß, wie kaum in einer anderen Auslassung von ihm. Pascals Pessimismus wurzelt in der Tiefe der Innerlichkeit; er ist nur die empirische Kehrseite eines hochgespannten sittlichen Idealismus; und er ist kein letztes Wort, sondern nur Glied einer dialektischen Kette von Gedanken, der notwendige, aber immer nur vorläufige Durchgangspunkt zu einer Endwahrheit, die ihn aufhebt: in der Religion ist die Spannung gelöst. Auf allen diesen Punkten befindet sich Voltaire in schärfstem Gegensatz zu ihm. In der Beschränktheit unserer Erkenntnis fand Pascal gegründeten Anlaß zur Verzweiflung; im Streben des Menschen aus der Gegenwart in die Zukunft, in seiner Flucht aus dem eigenen Innern in die Zerstreuungen und in die Geschäftigkeit der Äußerlichkeit, in dem Weltschmerz (ennui), der den Menschen befällt ohne jede Gelegenheitsursache von außen, sah Pascal Zeichen des wirklich verzweifelten Zustandes des Menschen, der von ihm unbewußt als solcher empfunden werde: es ist der Zustand eines zum Tode Verurteilten — sagt er in einem grandiosen Bild — der darauf warten muß, zur Richtstätte geführt zu werden wie viele seiner Genossen vor ihm. Diese Leiden der Innerlichkeit sind für Voltaire rein chimärischer Natur, sie sind ihm Ausgeburten eines körperlich und geistig krankhaften Zustands: „Pascal redet immer als Kranker, der möchte, daß die ganze Welt leidet. O Pascal! man sieht wohl, daß du krank bist!“ Der absoluten Stimmung des Ideals stellt er das genügsame Behagen des Relativismus entgegen, der von vornherein seine Ansprüche auf das erfüllbare Maß herabstimmt; und von dieser Basis aus widerlegt er im einzelnen die Gründe, die uns nach Pascal in Verzweiflung bringen

sollen und auf die er sich beruft als auf Anzeichen einer schon in uns eingewurzelten Verzweiflung.

Der Mensch soll über die Beschränktheit seiner Erkenntnis verzweifeln? Da könnte er ebensogut darüber verzweifeln, daß er nicht vier Fuß hoch ist und nicht zwei Flügel hat. Wenn wir nicht alles wissen, so wissen wir doch viel und haben viele nützliche Erfindungen gemacht. Wir können uns trösten. Und wenn Pascal sich auf das Ignorabimus beruft, das immer noch das letzte Wort menschlicher Weisheit gewesen sei, so findet Voltaire hierin ein trügerisches Sophisma. Das Ignoramus der Gelehrten und Forscher ist nur ein relatives und sehr zu unterscheiden von dem absoluten Ignoramus des Unwissenden. Das erstere ist eben eine Einsicht in die Schranken des Wissens und nicht eine Verneinung desselben. Daß wir ferner von der Gegenwart ewig zur Zukunft hinstreben und von unserem Inneren hinaus in die Arbeit und Zerstreuung der Welt, ist gerade ein Glück. Dazu treibt uns ein segensreicher Instinkt, für den wir dem Schöpfer dankbar sein sollten. In der seligen Ruhe der Kontemplation, nach der Pascal sich sehnte, vermag Voltaire nur die Stumpfheit des Idiotismus zu sehen. Tätig sein in Arbeit und Genuß ist das Wesen des Menschen, Nichtbeschäftigtsein und Nichtexistieren ist eins und dasselbe. An sich allein denken, unter Abstraktion von allem Äußeren, heißt an gar nichts denken. Und dem düsteren Todesbild, in dem Pascal die Lage des Menschen zusammenfaßt, stellt Voltaire als widerlegendes Gegenbild den großstädtischen Glanz von Paris entgegen: ein Abend in der großen Welt, im schönen Opernhaus, mit entzückender Musik, nachher in kleinerem Zirkel ein feines Souper, auf das hin man nicht durchaus unzufrieden mit der Nacht zu sein pflegt. Alle Künste im Glanz, alle Gewerbe im Verdienst, ausreichende Vorsorge für die Gebrechlichkeiten und Unfälle des Lebens. Überall Genuß, Hoffnung, Arbeit für zukünftigen Genuß. — Mein großer Mann, sind Sie ein Narr? Leiden und Verbrechen sind ja auch da, aber so elend, wie Pascal uns macht, sind wir, heutzutage zum mindesten, nicht mehr. Von allen Tieren, so formuliert Voltaire seinen Standpunkt des juste milieu, ist der Mensch das vollkommenste und glücklichste.

Wir fragen: Welche Schlüsse sind aus diesen Prämissen zu ziehen? Sie sind so mannigfaltig, wie die Stimmungen der kühlen Reflexion, des niederen Behagens oder der Verbitterung, in denen die Prämissen selbst entworfen worden sind. Es wurde schon hervorgehoben, daß er sich nur selten auf einen Standpunkt erheben kann, bei dem das Übel verschwindet und infolge dessen auch keinen Grund zu Vorwürfen gegen Gott, keinen Einwand und keine Schwierigkeit für den Gottesbegriff bildet. Und wo er einmal versucht, das Theodizeeproblem sub specie aeternitatis zu lösen, da fehlt doch die milde, beschauliche, kontemplative Stimmung und es klingt immer noch ein anklagender Ton mit. Für Gott existiert das Übel nicht, sondern nur für uns. Die Mordtaten, die Schlächtereien fallen für das höchste Wesen nicht schwerer ins Gewicht, als der Tod von Schafen, die von Wölfen gefressen, der Tod von Mücken, die von Spinnen zerrissen werden. Für Gott ist das alles nur das Spiel der großen Maschine. Diese Betrachtung zeigt uns unsere Nichtigkeit (Action de Dieu V). Wenn in der unendlichen Kette der Wesen ein Wesen sein muß, wie es der Mensch heute ist, welchen Vorwurf kann man da der Gottheit machen? (Extrait de la Bible raisonnée). Meist stellt er die Frage sofort so: Welche Rückschlüsse sind von der feststehenden Tatsache des Übels aus auf den Begriff Gottes zu ziehen? Einmal geht er die möglichen Thesen, die schon versucht worden sind, durch: man kann schließen: Gott existiert nicht: oder: Gott ist böse: oder: Gott ist ohnmächtig: oder: neben Gott steht ein böses Prinzip; oder: das Übel in dieser Welt findet seine Auflösung und Rechtfertigung in einem besseren Dasein (Homélie sur l'athéisme).

(Fortsetzung folgt.)

VI.

Herder und Tetens.

Von

W. Übele.

I. Vorgeschichte.

Die geistigen Beziehungen von Herder und Tetens nehmen ihren Ausgang von der Sprachtheorie. Es gehörte damals eine Weile zum guten Ton, eine solche zu besitzen oder zu erwerben. Führend wirkte die Berliner Akademie. Ihr Präsident Maupertuis verlas 1754 eine Abhandlung, welche, im Zusammenhang mit der Frage einer Universalsprache, die Entstehung der Sprache aus Naturlauten und Konvention, d. h. empiristisch-epikureisch erklärte. Gegen ihn erhob sich das Akademiemitglied Süßmilch, der einen gründlich geführten Beweis für übernatürlichen Sprachursprung 1756 zum Vortrag und 1766 zum Druck[1]) brachte. Eine 1759 preisgekrönte Arbeit von Michaëlis à l'influence mutuelle des opinions sur le langage et du langage sur les opinions errang die besondere Zufriedenheit des gestrengen Protektors der Akademie, Friedrichs des Großen. So[2]) wurde 1769 die Aufgabe über den Ursprung der Sprache gestellt: en supposant les hommes abandonnés à leurs facultés naturelles, sont-ils en état d'inventer le langage? et par quels moyens parviendront-ils d'eux-mêmes à cette invention?

Was jener Zeit die Frage nach der Sprachentstehung so anziehend machte, war die in der Formulierung liegende Spitze gegen das Wunder. Die Sprache in ihrem jetzigen traditionsmäßigen Bestand hat das Eigentümliche, daß Gedanke und Wort nur äußerlich-

[1]) „Versuch eines Beweises, daß die erste Sprache einen Ursprung nicht vom Menschen, sondern allein vom Schöpfer erhalten habe."

[2]) Bartholmèss, Hist. phil. de l'Acad. de Prusse II, S. 260 u. 268.

willkürlich zusammengekoppelt erscheinen. Bleibt man bei diesem Eindruck stehen, so ergibt sich die Erklärung der Sprache θέσει, νόμῳ, συνθήκῃ, aus profan gesellschaftlichem oder aus direkt göttlichem Statut. Ersteres war mehr im einen Lager der Griechen, bei Aristoteles, Demokrit, den Epikureern und Alexandrinern. Letzteres vor allem bei den christlichen Theologen, welche die Sprachausrüstung für eines der göttlichen Geschenke im status originalis und im Verfolg die Einzelsprachen für korrumpiertes Hebräisch erklärten. Stimmen, wie s. Z. die des Gregor von Nyssa, es sei Gottes unwürdig, ihn zum Grammatiker herabzudrücken, verhallten. Die Aufklärungszeit war solcher Annahme unmittelbar göttlicher Instruktion nicht günstig, so prompt man indirekt die Teleologie hinter den gesamten Weltmechanismus setzte. Verstärkt wurde die Abneigung dadurch, daß die beiden Faktoren, welche damals das sprachphilosophische Interesse in den Vordergrund rückten, daß Leibniz einerseits und die empiristischen Strömungen andererseits sich eben im Kampf gegen das Wunder die Hand reichten.

Leibniz' universaler Geist umspannte auch die Linguistik. Sie empfahl sich ihm durch die Einsicht, que les langues sont le meilleur miroir de l'esprit humain et qu'une analyse exacte de la signification des mots feroit mieux connoître que toute autre chose les opérations de l'entendement,[3]) sowie durch die weitere, daß die Sprachen Leitern sind in den Schacht der Urgeschichte. Die Sprachen — denn nur im Verein, verglichen mit einander bilden sie ein dienliches Werkzeug. Schon vor Leibniz hatte sich neben die klassische Philologie die „neuere" gestellt, getragen von den Bemühungen sich fühlender Nationen um die eigene Sprache, der Franzosen, Schweden, Engländer, und im Zusammenhang damit war der Klassifikationstrieb, überhaupt die Sprachvergleichung erwacht, die nun Leibniz, lang vor den Schlegel und Grimm, bestimmt als Ideal aufstellte.[4]) Gearbeitet hat er selbst, zusammen mit dem von ihm angeregten Bremenser Theologen Gerhard Meier,[5])

[3]) Nouv. Ess. ed Erdm. S. 325, a.

[4]) N. E. 302, a: pour en mieux découvrier l'harmonie; L. Neff, Leibniz als Sprachforscher, Lyzeumsprogramm Heidelberg 1870, I. S. 37.

[5]) N. E. 302; Tetens, Über den Ursprung der Sprachen, S. 46.

vor allem im Deutschen, welches der Chauvinismus der eben genannten Völker ungebührlich zurückgesetzt hatte, während es doch nach der Meinung von Leibniz, der es hoch an die von ihm angenommene einheitliche Ursprache hinaufrückte, eine reichere archaistische Fundgrube bilde als das Hebräische. — Nicht zu vergessen ist unter den linguistischen Motiven von Leibniz das erkenntniskritische, das ja bei seinem Widerpart Locke ausschlaggebend für seinen Sprachabschnitt[6]) gewesen war. Alle Wörter, nicht bloß die meisten sind allgemein, sagt Leibniz gegen Locke und setzt nun betreffs des Realitätswerts des mit dem Wort fixierten Allgemeinen dem Nominalismus, dem er selbst in seiner Jugend nicht abgeneigt gewesen war, eine Art Konzeptualismus entgegen: man steigt nicht vom Einzelnen zum Allgemeinen auf, sondern stets von der allgemeinen Art zur noch allgemeineren Gattung; das Einzelne steht nicht auf sich selbst, sondern ist vom Allgemeinen als seinem Bildungsgesetz getragen.

Der Unvollkommenheit des empirischen Sprachmaterials, welche Leibniz übrigens durch Verkehr mit Fachmännern der verschiedensten Sprachgebiete nach Kräften zu heben suchte, trat treffende Totalintuition zur Seite. Die Sprache, sagt Leibniz, ist eine spezifisch menschliche Sache; die Affen haben menschenähnliche Organe, Papageien sogar Worte, aber Sprache fehlt. Sprachzweck ist ein doppelter, Gedankenmitteilung und Gedankenerleichterung. Letzterer Zweck ist von Locke nur leicht gestreift. Aber Worte sind eben so sehr „des marques (Notae) pour nous“ ähnlich den Zahlen und Algebrazeichen, wie „des signes pour les autres“.[7]) Vernunft steht der Sprache ursprünglich unabhängig gegenüber, Denken wäre an sich möglich auch ohne Zeichen, aber mit ihnen geht es leichter und rascher: die Sprache dient auch à raisonner à part soi tant par le moyen, que les mots lui donnent de se souvenir des pensées abstraites, que par l'utilité qu'on trouve en raisonnant à se servir des caractères et des pensées sourdes; car il faudroit trop de tems, s'il falloit tout expliquer et toujours substituer les définitions à

[6]) 3. Buch von Lockes Werk.

[7]) N. E. 326, a: Locke 3. B. 9. Kap. § 2.

la place de termes.[8]) Wörter sind wie „Wechsel“ und „Zeddel“, die an Stelle von Bargeld laufen.[9]) Erkenntniskritisch konzeptualistisch läßt Leibniz psychologisch dem Nominalismus seine Bedeutung, ja baut nach derselben Richtung weiter. Der zweite Leibniz'sche Sprachzweck ist darin für die Frage des Sprachursprungs von Bedeutung, daß hier die eine These des späteren Süßmilchschen Zirkels antezipiert ist: Vernunft setzt Sprache voraus.

Gehen wir zu diesem Problem des Sprachursprungs selbst weiter, so steht hier Leibniz mit dem platonischen Kratylos, dem er oft wörtlich folgt, auf seiten des φύσει gegen das sei es supranaturale sei es soziale θέσει, wenigstens was den Anfang der Entwickelung betrifft. Zwei Sorten Gründe[10]) wirken beim Sprachursprung zusammen, natürliche und moralische, d. h. auf Wahl, Kunstarbeit beruhende. Letztere sind allein da in den rein erfundenen Sprachen einzelner Männer, auch, wie er meint, im Chinesischen: in unseren geschichtlichen Sprachen sind sie später als die natürlichen. Auch die natürlichen Gründe wirken nie mit zwingender Notwendigkeit, es spielt stark der Zufall mit. Man entdeckt sie in den jetzigen Sprachen, die durchaus abgeleiteten Charakter haben, durch etymologischen Rückgang aufs Ursprüngliche, die mots radicaux. Bei diesen zeigt sich un rapport entre les choses et les sons et mouvements des organes de la voix. Der Buchstabe r in einem Wort z. B. soll eine heftige Bewegung, ein starkes Geräusch der Außenwelt wiedergeben, l eine sanftere Bewegung etc. Auch Nachahmung der Tierlaute kommt herein. Bemerkenswert ist, daß hier schon Leibniz nicht bloß den Laut, sondern auch die Artikulationsbewegung in den Rapport mit dem Objekt hereinzieht — Wundt hat nur die Reihenfolge umgedreht.[11]) Ferner, daß schon ihm das Gefühl den Vermittler zwischen Ding und Laut resp. Lautmechanismus bildet: sonos ad affectus motusque animi attemperare; vocabula orta ex analogia vocis cum affectu, qui rei sensum comitabatur.[12]) Übrigens haben schon die antiken

[8]) N. E. 297, a. [9]) Neff I, 39f. [10]) N. E. 3. B. 2. Kap.
[11]) Völkerpsychologie 1. Bd. 1. T. S. 318; 2. T. S. 590.
[12]) Leibniz ed. Dutens IV, Pars. II, S. 187.

Vertreter dieses sog. onomatopoetischen Prinzips nicht vollkommene Angemessenheit der Dinge und Wörter lehren wollen, der Kratylos nicht, auch die Stoiker nicht, die von der ὁμοιότης die ἀναλογία unterschieden, bloße Verwandtschaft des Lauts mit dem Gegenstand, besonders Übertragung anderer Sinneseindrücke in die Lautform.[13]) Ist so die Sprache φύσει entstanden, d. h. in der Weise, daß erstens natürliche, obschon nicht zwangsmäßige Gründe wirkten, nicht Zwecke; Gründe, die zweitens durch Vermittelung des Gefühls eine innere Beziehung zwischen Gedanken und Wort setzten, so hat dieselbe dann im Lauf der Entwickelung, durch Zufall mehr als durch Überlegung, die Grundbedeutung der Wörter auf dem Weg der Metapher, Synekdoche, Metonymie oft bis zur Unkenntlichkeit abgewandelt.

Der das konkrete Objekt nachahmende Charakter der Wurzelwörter schließt durchgängige sinnliche Grundbedeutung derselben ein. Alle Abstraktion ist später. Ebenso ist später die Beobachtung unsinnlicher, geistiger Objektivität: Wörter wie comprendre, imaginer, esprit, ange weisen alle eine sinnliche Grundbedeutung auf. Schon der Kartesianer Clauberg, den Leibniz sehr hoch stellt, hat das im wesentlichen erkannt, auch Locke. Eine Analogie, die zwischen Sinnlichem und Geistigem besteht, ermöglicht diese Bedeutungsübertragung. Nur darf die Reihenfolge concret — abstrakt, sinnlich-konkret — geistig-konkret nicht sensualistisch oder nominalistisch ausgebeutet werden: cet ordre ne donne pas l'origine des notions, mais pour ainsi dire l'histoire de nos découvertes.[14])

Die Sprachen sind mit der Zeit einer natürlichen Korruption unterworfen. Hier kommen nun die „moralischen Gründe", das Zweckmoment des θέσει zum Recht. Die Gelehrten können dieser Korruption entgegenarbeiten, wie die griechische Sprache zeigt.[15]) Dies führt hinüber von der Vergangenheit zur Zukunft, vom Theoretiker Leibniz zum Praktiker Leibniz und seinem Plan einer ars characteristica, welche nach dem Vorbild der Mathematik schon durch Art und Zusammensetzung der — universalverständ-

[13]) Wundt, Völkerpsych. 1. Bd. 2. T. S. 589.
[14]) N. E. 220. 297, b; über Klauberg Neff I, 36. [15]) Neff II, 29.

lichen — Sprachzeichen Inhalt und Struktur der Begriffe kenntlich machen, die gesamte Definition somit schon aus dem Wortbild ablesen lassen und so dem im Sprachzweck liegenden Sprachideal, möglichster Vollkommenheit der Verständlichung mit anderen und der Denkerleichterung fürs Subjekt, immer mehr sich annähern solle.

Von diesen Gedanken Leibniz' zündete zunächst weniger das, was neu war, der Wunsch engster Fühlung des Sprachphilosophen mit der Sprachforschung — hier begnügte man sich mit Lektüre der Reiseberichte über die Sprache der Wilden —, als vielmehr, wie schon bemerkt, die Abweisung der Wundertheorie und die Wiederauffrischung der mittelalterlichen Bestrebungen um einen calculus philosophicus. Nachfolger wie Wolff, auch Lambert verdienen den der gesamten früheren Sprachphilosophie gemachten Vorwurf der Stellungnahme vor und außerhalb der wirklichen Sprache,[16]) sofern sie mit ihrem apriorischen signum-Begriff in der Tasche über die oft so unbequeme Sprachempirie sich hoch erhaben dünkten.

Derselbe Vorwurf einer Vergewaltigung der Empirie ist aber merkwürdigerweise dem — Empirismus zu machen, dem zweiten mächtig anregenden Faktor neben Leibniz. Nicht die Erklärung des gegenwärtigen Sprachbestands war das letzte Motiv bei der empiristischen Rekonstruktion des Sprachanfangs und der damit gesetzten Entwickelung, sondern eine Tendenz. Die Tendenz, hoch als Komparativ von nieder zu fassen. Das Menschliche sollte aus dem Tierischen abgeleitet werden, die menschliche Sprache aus den Tierlauten. Zu diesem Behuf verwertete man auch hier Tradition. Epikur, der auch die Bezeichungen auf ursprüngliche Naturlaute zurückführte und diese dann künstlich, durch Invention und Konvention weiterbilden ließ; Lucrez, der diesen Anfangszustand tierähnlicher Naturlaute durch die Parallele des Kindheitsalters stützte; gegen die Wundererklärung rief man speziell Demokrit zu Hülfe. Der gewichtigste Vertreter dieser kombinierten Interjektions- und Konventionstheorie ist Condillac: Die Sprache ursprünglich notwendiger Reflexlaut, Schrei der Empfindung, nicht

[16]) Wundt, Völkerpsych. 1. Bd. 2. T. S. 584.

göttlich sondern tierisch; die empfindende Maschine tönt und dieser Ton, von gleichartigen Wesen sympathetisch erwidert — die Fiktion ist, daß zwei Kinder nach der Sintflut in der Einsamkeit zusammen aufwachsen — bildet sich von selbst zur Gegenstandssprache fort in der Weise, que leur commerce réciproque leur fit attacher aux cris de chaque passion les perceptions dont ils étaient les signes naturels.[17]) Die Nachahmung der cris naturels wird hier bei der Interjektions- wie vorher bei der onomatopoetischen Hypothese zur Lautbereicherung beigezogen. Gut, aber zunächst nicht in die Entwickelung eingegangen[18]) ist die Voranstellung des Oberbegriffs des „langage d'action" als Prinzips der Gesten, des Tanzes, der Prosodie, Deklamation, Musik und Poesie, wovon die Sprache der artikulierten Töne sich abzweigte, um als bequemstes Ausdrucksmittel die bevorzugteste Ausbildung zu erhalten.

Die Interjektions- wie die onomatopoetische Theorie war eine φύσει-Erklärung. Aber beide, näher oder ferner verbündet mit der Erfindungshypothese, welch letztere dem reflektierten Zeitalter besonders genehm war, konnten die Wundererklärung nicht vollständig zum Tode bringen. Rousseau mit seiner früheren Sprachschrift „Über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen" ging gegen Condillac, Süßmilch,[19]) wie erwähnt, gegen Maupertuis an. Wohl fügte Mendelssohn der Übersetzung von Rousseaus Schrift 1756 in einem Schreiben an Lessing eine Widerlegung von Rousseau bei, die Süßmilch neben einem Brief seines eigenen Lehrers Carpov für das Beste erklärte, was für natürlichen Sprachursprung beizubringen sei. Doch schien nochmalige zusammenfassende Bearbeitung nicht überflüssig. Daß die dahin zielende Berliner Preisaufgabe von 1769 des Reizes nicht entbehrte, zeigen die 31 einlaufenden Bewerbungen. Die 29. war die Herders mit der Devise vocabula sunt notae rerum. Herder, der von sich im „Reisejournal" sagt: Kein Mensch hat mehr Anlage zur Philosophie der Sprache als ich", der schon lang gern gegen Süßmilch und Rousseau für Moses öffentlich eingetreten wäre, der die Literatur

[17]) Essai sur l'origine de connoissances humaines, Werke 1822, I, 1. Kap.
[18]) Klingt an in „Älteste Urkunde" I. T. VI, Anfang.
[19]) Süßmilch, S. 124.

über die Materie, Lambert, Abbt etc. beherrschte, hatte der Preisaufgabe sofort sein Augenmerk zugewandt, kam aber erst im Krankenzimmer zu Straßburg, etliche Wochen vor dem Termin 1. Januar 1771, losgelöst von umfassenden Hülfsmitteln und viel aufs Gedächtnis verwiesen, zur Ausarbeitung. Goethe bekam die einzelnen Bogen, wie sie entstanden, zu lesen. Wenn Herder später nach dem unter Hamanns beichträtlichem Einfluß vollzogenen Gesinnungswechsel an diesen schreibt, er habe die Abhandlung nicht zum Zweck der Konkurrenz geschrieben, sondern um sie als „Schrift eines Witztölpels" erscheinen zu lassen, so mögen solche Stimmungen damals schon mituntergelaufen sein. Jedenfalls schickte er die Arbeit noch zeitig ein und erhielt den 6. Juni 1771 den Preis. Sechs andere Arbeiten wurden ehrenvoll erwähnt: die Einsender lassen sich nicht mehr feststellen, da ihre den Namen enthaltenden Kuverts uneröffnet verbrannt wurden. Jerusalem und Tiedemann werden genannt als unter den Bewerbern befindlich.[20]) Anfang 1772 wurde Herders Arbeit auf Befehl der Akademie gedruckt.

II. Herder.

Herder sagt später über die Preisschrift, die „Leibniz-ästhetische Hülle" sei bloß Maske gewesen. Er führt also selber die Abweisung des übernatürlichen Sprachursprungs auf Leibniz zurück. Was er positiv an Stelle des Süßmilchschen Standpunkts setzt, bewegt sich ebenfalls auf Leibnizschem Grund, doch so, daß auch die Condillacschen Gefühlslaute ihre Einbeziehung finden.

Als konstitutives Element der spezifisch menschlichen Sprache läßt Herder freilich die Interjektionen nicht gelten. Sie sind nicht die Wurzeln der Gegenstandssprache. Als Tier ist der Mensch ja mit seinesgleichen durch dasselbe Gesetz wie die Tierwelt überhaupt verbunden, daß die Empfindungen in Töne ausströmen und beim Mitgeschöpf sympathisches Verständnis finden. Aber auf diesem Gesetz fußt nur der Ursprung des „äußeren Wortes", das Hervorkommen des Lautes: jedes Gefühl, nicht bloß das intrasubjektiv, sondern auch das durch die, stets affektvolle, Betrachtung

[20]) M. Dessoir, Gesch. d. n. deutsch. Psych. 2. A. I, 429.

der Dinge ausgelöste, ist durch unmittelbaren Zusammenhang mit dem Mechanismus der Lautwerkzeuge von einem Laut begleitet. Auf den eigentlich konstitutiven Faktor stößt man erst, wenn man auf die geistige Eigenschaft der Worte sieht, notae rerum zu sein. Als solche heißen sie „inneres Wort". Der Geist erkennt die Dinge an Merkmalen, diese sind „innere Worte". Hier versagen Condillacs mit Vorstellungen äußerlich assoziierte Interjektionen, die Leibnizsche Apperzeptionslehre muß weiterhelfen.

Schon Leibniz hatte die Sprache für eine spezifisch menschliche Angelegenheit erklärt. Will man, sagt Herder, das Wesen der Sprache treffen, muß man das Wesen des Menschen kennen; das ist die Apperzeption, das deutliche Erkennen oder Erkennen durch Merkmale. Herder gewinnt diese Bestimmung auf einem Umweg übers Tierreich. Das war ja der empiristische Fehler, Tier und Mensch nur graduell unterschieden sein zu lassen. Herder tritt temperamentvoll für generischen Unterschied ein. So hatte es schon der bekannteste damalige Tierpsychologe, ein „gründlicher Philosoph Deutschlands", der ältere Reimarus: Der Mensch besitzt Reflexionsvermögen, das Tier nicht. Noch eine andere, quantitativ klingende Bestimmung finden wir bei Reimarus: Das Tier ist mehr, der Mensch weniger determiniert in Betätigung seiner Kräfte. Herder hält des Reimarus Erklärung, weil er die Determination als „blinde", das Vorstellungsmoment ausschaltende auffaßt, für „mißglückt".[21]) Man habe auszugehen von der umgekehrten Proportion zwischen Extension und Intension der Seelenkräfte. Die Tiere haben eine kleinere „Sphäre": dafür sind ihre Sinne und Triebe schärfer, reißen sie gewaltsam, mit dunkler, allerhöchstens klarer[22]) Lebhaftigkeit auf diese ihre Sphäre hin. Der Mensch empfindet schwächer, gemäßigter, dafür aber mit dem Zug ins Weite, ins Universum. Die geringere Intensität schafft größere Helle, sofern sie ein freieres Dirigieren der Vorstellungskraft ermöglicht, welche aus dem durch die Sinne rauschenden Ozean der Empfindungen eine einzige Welle anhält und gesondert beachtet, sich aus dem Traumfluß in ein Moment des Wachens sammelt,

[21]) Preisschr. S. 31. [22]) ib. 55.

auf einem Bild freiwillig verweilt, sich ein Merkmal absondert,[23]) an dem sie ein Ding erkennt und wiedererkennt. Merkmal, der hervorstechendste Teil der Dingvorstellung, ist zugleich Apperzeptions- und Reproduktions-, Anerkennungs- und Wiedererkennungsmittel. Die hellere Beleuchtung kommt allerdings zunächst dem einzelnen Merkmal, der Einzelwelle zugute, verbreitert sich aber im Laufe der die Augenblickserfahrungen unter sich zusammenbindenden[24]) Entwickelung. Herder nimmt die Theorie vom umgekehrten Verhältnis von Extension und Intension als Grund der Möglichkeit der Apperzeption als Eigentum in Anspruch, verweist aber betreffs der Apperzeption und der Tendenz, ihr Wesen aus physischen Versuchen ins Licht zu setzen, auf eine Abhandlung der Berliner Akademie von 1764. Der Verfasser, Sulzer, leitet hierin aus dem Gebahren eines durch einen Schuß am Gehirn Lädierten, der beim Erwachen aus der Ohnmacht die Klagen der Umstehenden wohl hörte, aber sie zunächst nicht auf sich als Objekt bezog, sowie aus Selbstbeobachtungen beim Erwachen das Gesetz einer Stärkeskala ab, in welcher die Seele von dem ihr essentiellen Geschäft des Verdeutlichens oder logischen Denkens durch äußere Einflüsse abgezogen werde. Die Skala führt von den am stärksten abziehenden Sensationen zu den klaren, aber verwirrten Perzeptionen und dann zu den dunklen Perzeptionen.[25]) Eine Hilfshandhabe gegen Abgezogenwerden durch Sensationen hat die Seele, indem sie die Nervenbahnen von innen her, durch einen Zusammenhang fest mit dem Ichbegriff verbundener Perzeptionen zum voraus belegt.[26]) Es ist nicht unmöglich, daß Herder die Idee des Stärkeverhältnisses zwischen der höheren aber zugleich schwächsten Betätigung des Verdeutlichens und den niederen aber robusten Funktionen der Sinnlichkeit von Sulzer her im Gedächtnis hatte; es war dann bloß Übertragung auf Mensch und Tier nötig. Sicher spielt aber, wie wir später sehen, mehr noch Reimarus herein.

[23]) ib. 53. [24]) ib. 148 f.
[25]) Schriften der Berl. Akad. 1764, S. 426.
[26]) ib. 429.

Das Wesen des Menschen ist „die Besonnenheit", wie Herder den durch Moderation der Kräfte ermöglichten Intellekt bezeichnet im Gegensatz zu der tierischen Violenz, die auf einen kleinen Kreis beschränkt bleibt, diesen aber um so geschickter beherrscht. Wie verhält sich nun zu diesem Intellekt die Sprache? Süßmilch konstatiert[27]) einen Zirkel zwischen beiden, über den man nur durch Zuhilfenahme einer dritten Potenz, der göttlichen Instruktion hinauskomme. Einerseits gelte, wie wir schon von Leibniz her wissen: ohne Sprache kein Denken, weinigstens keins in deutlichen Begriffen.[28]) Andererseits sei die Sprache Werk eines hohen Verstandes, was aus ihrer Vollkommenheit und Ordnung erhelle.[29]) Herder hält diesen „ewigen Kreisel" an: ratio et oratio! Dieses et setzt nicht bloß ein Nebeneinander: Denken findet Merkmale, Sprache hörbare Zeichen dieser Merkmale; sondern ein Ineinander: Denken findet Merkmale, Merkmale sind Zeichen, Zeichensetzung ist Sprache, also denken innerlich sprechen; das äußerliche Sprechen tritt dann mittels des psychophysischen Mechanismus hinzu. Hamann erklärt diesen Versuch der Ineinanderfügung aus dem Vorgang der Platoniker, welche die Doppelbedeutung von λόγος, = Vernunft und = Wort, ähnlich ausbeuteten, spricht von einem „platonischen Beweis".[30]) Man kann auch an Leibniz' marques pour nous denken, wobei Herder den Doppelsinn von notae benützt hätte. Eine wirklich innere Beziehung zwischen Denken und Sprechen wird durch dieses Kunststück nicht gesetzt, zum Laut hinüber reißt ja der Faden. Wichtiger ist die vermittelnde Rolle, die bei ihm, wie bei Leibniz das Gefühl hat.

Das Gefühl schaut nach einer doppelten Seite, nach dem Objekt hinaus und nach der Tätigkeitssphäre hinüber. Das Objekt kündigt sich der Seele im untersten Erkenntnisstadium durchs Gefühl an. Aus diesem heraus differenzieren sich die Sinnesqualitäten: Gefühl, der „Stamm", aus dem die zarteren Äste der Sinnlichkeit wachsen, der „Knäuel", aus dem die feineren Fäden sich entwirren. Das Stadium des reinen Gefühls und das der ersten Entfaltung der Sinnesqualitäten ist die Stufe der Dunkelheit

[27]) Seine Schrift, Vorrede S. 5. [28]) ib. 68. [29]) Preisschr. 105. [30]) ib. 98 f.

und Verwirrtheit, höher hinauf kommt die der Klarheit und die der Deutlichkeit. Letztere ist da, wo Merkmale heraustreten. Merkmal ist demnach auf die Stufe der Deutlichkeit erhobenes Gefühl. Gefühl bezeichnet also nicht bloß wie bei uns Affiziertsein in Lust und Unlust, sondern auch Affiziertsein durchs Objekt, primäre subjektive Auffassung des Objekts, der gegenüber die Apperzeptionsstufe das Höhere, aber Sekundäre darstellt. Das Gefühl qua Affekt vermittelt die Beziehung zum Laut hinüber, sofern es den Lautmechanismus in entsprechende Tätigkeit setzt. Das Gefühl qua primäre Objektauffassung die Beziehung zu den äußeren Vorgängen und Dingen, sofern hier Ähnlichkeit vorliegt. Die Ähnlichkeit wird dann ohne weiteres von der Vorstellungsseite auf die Affektseite des Gefühls übertragen und so haben wir das onomatopoetische Prinzip, Nachahmung des Objektiven durch den Laut.

Diese Nachahmung ist einfach, wenn das vom Objektiven her Aufgefaßte (primär im Gefühl nebst verwirrter Empfindung, sekundär im Merkmal aufgefaßt) demselben Sinnesgebiet wie der Laut angehört, dem der Gehörsempfindung. Die Stimme gibt im Rahmen ihrer Mittel den objektiven Ton, das Blöken des Schafs z. B. wieder. Wie aber, wenn die übrigen Sinnesgebiete vom Objekt her tangiert werden? Hier nimmt Herder die bekannte Analogie der Sinnesempfindungen zu Hülfe, von der schon die Stoiker wußten. Er erklärt die Tatsache, daß sich uns mit diesem Schall jene Farbe etc. verbindet, mit dem gemeinschaftlichen Gefühlsausgangspunkt aller Sinnesgebiete. Von dorther eignet ihnen trotz heterogener Qualität ein gemeinsamer Maßstab, der eine Äquivalenz bestimmter Gesichts- mit bestimmten Gehörsempfindungen etc. begründet.[31]) Besonders im Anfangsstadium dunkler Perzeption, wo die Beiträge der einzelnen Sinne noch ineinander fließen, noch nicht gesondert ins Bewußtsein treten, was lange Übung der Kindesseele erfordert, ist die Regel, daß, wenn eine Sinnessaite getroffen wird, die übrigen mitklingen. Ein Gesichtseindruck wie der eines plötzlichschnellen Lichts am Himmel

[31]) Instruktiv ist Korolenkos Novelle „Der blinde Musiker". (In Meyers Volksbüchern.)

zieht auch das Gehör in Mitleidenschaft, dieses hat durch Druck vom gemeinsamen Gefühlsuntergrund her gleichsam eine entsprechende Gehörshalluzination, welche im Laute nachgeahmt das Wort Blitz ergibt. Nachgeahmt, gefunden ist der Laut auch hier, nicht erfunden.[32])

Beim Bund zwischen ratio und oratio ist Lautsprache vorausgesetzt. Eine Untersuchung etwaiger Vorzüge der Lautsprache vor anderen Gefühlsausdrucksmitteln fehlt bei Herder, ist vielmehr ersetzt durch eine solche über die Vorzüge des Gehörs vor den übrigen Sinnen. Ist dessen Superiorität festgestellt, so folgt die der Lautsprache von selbst, die mit jenem in direktem, nicht bloß analogiemäßigem Nachahmungsverhältnis steht. Der Vorzug des Gehörs ist seine Eigenschaft als „mittlerer Sinn." Man kann drei spezifische Vernunftsinne unterscheiden, die der Vernunft das beste Material beschaffen, Gesicht, Gehör, Tastsinn. Das Gehör liegt in der Mitte zwischen beiden, vermeidet das Zuviel und Zuwenig und bildet dadurch die geschickteste Tür zur Seele. In der Deutlichkeit hält es die Mitte: der Tastsinn zu dunkel, das Gesicht zu glänzend; in der Lebhaftigkeit: Tastsinn zu überwältigend, Gesicht zu kalt; in der Zeitdauer: es bringt sein Material successiv, wirft nicht so viel zumal herein wie die beiden etc. Kurz, das Gehör ist für die Seele, was das Grün fürs Auge und deshalb seine Merkmale die frühesten und hervorstechendsten. Die Erfahrung mit operierten Blinden zeigt, wie langsam erst sich das Gesicht entwickelt. Als Beispiel dient der von dem englischen Arzt Cheselden am Star operierte 13jährige Knabe, über den der Arzt 1728 in den Phil. Transactions berichtet und der von da an so viel zitiert wird.[33])

Aus den bisherigen psychologischen Ausführungen folgt, daß nach Herders Ansicht Vernunft und Sprache nicht bloß nebeneinander entstehen, sondern die Vernunft ist die innere Seite der Sprache und setzt durch Vermittlung des Affekts die äußere Sprache.

[32]) Preisschr. 101.

[33]) ib. 75; zitiert auch von Lamettrie, Condillac, Reimarus (Vernunftl. § 70), Tetens (I, 77; 363) etc.; auch Schopenhauer (S. v. Grund 4. Kap. § 21) und Helmholtz (Physiol. Optik 1867 S. 587 f.).

Mit dem schon Lucrezischen Schluß von der geistigen Ontogenese auf die Phylogenese rekonstruiert er den Sprachursprung in seinen zeitlichen Anfängen; es ist der Schluß vom natürlichen und künstlichen (operierter Blinder) Kind auf die Menschheitskindheit. Eine dritte Analogie bildet der im Stadium der Vernunftkindheit stehengebliebene Wilde. Immer ist's die Prävalenz von Gefühl und Sinnlichkeit vor abstrakt-demonstrativem Denken, was die Anfangsentwicklung kennzeichnet. Das Kind erkennt sinnlich-konkret und mit frischerem Gefühl, belebt deshalb alles. Ähnlich empfand der Urmensch das Lebensgewühl der Schöpfung, den sanften Druck aller Wesen auf seine Seele. Einheitlich wirkten die Gegenstände auf ihn, da war noch kein Sezieren und Abstrahieren, wie ja auch der Wilde, von unserer Arbeitsteilung unberührt, mit ungeteilter Seele „den ganzen Laut und alle sich äußernde Merkmale der lebenden Natur so ganz empfindet, wie wir es nicht mehr können.“[34]) Statt Demonstration, die nur Wechsel der Worte ist, Evidenz der Sachen, statt Begriffen Bilder, die doch die tiefste Lehre, den Weltsinn in nuce enthalten.[35]) Mit besserem Grund als die Alten kann Herder sagen: Die älteste Sprache war Poesie.[36])

Nicht bloß Psychologie, auch Sprachgeschichte führt auf diese Art der Ursprache. Sie konstatiert einen Prozeß steigender Rationalisierung der Sprachen,[37]) wie das Fortschreiten von Verbalwurzeln zum Nomen und den übrigen Wortarten, der ursprüngliche Reichtum der Synonyma, überhaupt des Wörterbuchs im Gegensatz zu der erst mit der Zeit sich herausarbeitenden Grammatik, die ursprünglich sinnliche Bedeutung auch der Abstrakta u. a. dartun. Der Leibnizsche esprit und ange, zeitgemäß durch Blick auf Svedenborgs Phantasien bereichert, kehren beim letzten Punkt wieder. Konnte aber die spätere Verstandessprache durch natürliche Kräfte des Menschen fortgebildet werden, warum sollten solche zur Bildung des sinnlich-künstlerischen Anfangsstadiums nicht ausgereicht haben? Um so mehr, als auf anderen Gebieten

[34]) Preisschr. 167.
[35]) ib. 78 ff. Älteste Urkunde 1. T. IV. [36]) Preisschr. 87.
[37]) ib. 127: aus Sinnen entspringend und mit Vernunft fortschreitend.

des Humanisierungsprozesses Parallelen solcher Entwickelung vorliegen.[38])

Herder schließt sich mit seinen zwei Hauptteilen der Doppelfrage der Akademie an, logisch nicht ganz glücklich, da mit der Bejahung des Ob auch schon das Wie zu erwägen war. Der zweite Hauptteil bietet nur eine nähere Beschreibung des Wie, aus der wir hervorheben, was das φύσει noch nach verschiedenen Seiten charakterisiert, die Frage der Aktualisierung des Potentiellen, des Verhältnisses von natürlich und geistig und von individuell und sozial.

Innere Faktoren des vernunftsprachlichen Entwicklungsprozesses sind phsychische Vermögen. Was deren Lebendigkeit betrifft, so steht Herder im Unterschied von Rousseau und Süßmilch, die darunter bloße Möglichkeit verstehen, und der deutschen Psychologie, die über ein Schwanken zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit nicht hinauskam,[39]) auf Leibniz' Seite.[40]) Aber er differiert, wie die meisten Leibnizianer, von ihm darin, daß er zur Influxustheorie zurückkehrt und neben die inneren Faktoren äußere, auslösende setzt. Der Glaube an die Vorsehung, die harmonisierend hinter dem Ganzen steht, bleibt ihm aber mit Leibniz gemein: „Die Natur gibt keine Kräfte umsonst. Wenn sie also dem Menschen . . Fähigkeiten gab . . , so kam diese Kraft nicht anders als lebend aus ihrer Hand und so konnte sie nicht anders als in eine Sphäre gesetzt sein, wo sie wirken mußte.“[41]) Dieser Vorsehungsgedanke führt Herder schon in der Preisschrift hart an den Punkt, wo seine Ansicht in die gegnerische umschlug, sofern er gerade für den Entwicklungsanfang die hegende Vorsehung in besonderem Maß in Anspruch nahm.[42]) Er bricht diesem Zugeständnis für jetzt die Spitze ab durch Gebietsteilung: es sei nicht

[38]) ib. 215: progressionsmäßige Verfeinerung der Künste, Wissenschaften, Kultur und Sprache.

[39]) Dessoir, Gesch. d. n. deutsch. Psych. 2 2. A. I, 381.

[40]) cf. Preisschr. 49 mit N. E. 223, b: les puissances véritables ne sont jamais des simples possibilités. Il y a toujours de la tendance et de l'action.

[41]) Preisschr. 143.

[42]) Schon von Steinthal bemerkt im „Ursprung der Sprache“, s. Referat über Herder.

das Werk der Philosophie, das Wunderbare in diesen Momenten zu erklären, so wenig sie die Schöpfung erklären könne, sie habe bloß die Möglichkeit aufzuzeigen. Später ist Herder bekanntlich aus religiösen Motiven ganz ins andere Lager übergetreten, was dann weiterhin die Romantiker in ihrer Sprachphilosophie mit beeinflußte. Wo er früher Natur sagte, setzte er Gott. Aber die Kluft beider Perioden wird dadurch gemindert, daß das göttliche Wirken auch beim späteren Herder nicht nackt eingreift, sondern überall durch kosmische Faktoren vermittelt ist:[43]) Durch die Natur, ihre Töne, ihr Licht instruiert Gott. — Wohl kennt auch Herder Fälle, wo innere Kräfte durch Ungunst der auslösenden Faktoren brach liegen; aber der Entwicklung im Großen, sagt sein geschichtsphilosophischer Weitblick, geschieht dadurch kein Abbruch: jahrhundertelanger Unwissenheit der Barbaren wird mit der Zeit durch Überlieferung von Volk zu Volk abgeholfen.[44])

Über das Bloßnatürliche erhebt sich bei Herder das Geistige. Trotzdem er gegenüber dem Tierischen das Geistige als qualitativ Neues einführt, gebraucht er wieder Ausdrücke, die es durchaus aufs bloßnatürliche Niveau herabzudrücken scheinen. Worte wie „hingerissen", „gezogen", „gelenkt" werden, auf etwas „fallen", „müssen", aufs geistige Gebiet angewandt. Vergleiche mit den tierischen Instinkten, dem Saugen und Bauen der Biene,[45]) lassen verständlich erscheinen, wie der die Freiheit hochhaltende Hamann Herder mit Condillac zusammensteckte und von einem tierischen Ursprung der Sprache redete. Aber das Geistige hat eben eine naturhafte Unterseite. Reimarus hebt bei der Vernunft selbst diese instinktartige Grundlage hervor;[46]) auch sein „Weniger determiniert" enthält eben doch Determiniertsein. So bleibts auch bei Herder, der ja daneben so wenig wie jener das freiheitliche Moment,

[43]) Älteste Urkunde I. T. IV: „Und wie geführt? von innen? von außen? mystisch? physisch? welche Unterscheidungen! ganz! göttlich und menschlich! nach Kräften von innen und Bedürfnissen von außen — also allwaltender Unterricht Gottes für sein Bild . . ."

[44]) Preisschr. 215. [45]) ib. 145 f.

[46]) Allg. Betracht. üb. d. Triebe der Tiere 1760, § 139: Das Kind könnte nicht denken und nicht sprechen lernen, wenn nicht die logischen und die grammatischen Regeln zu den angeborenen Kunstfertigkeiten gehörten.

weniger Zwang, Dirigierenkönnen der Aufmerksamkeit, Wirken des eigenen Werks[47]) vergessen hat. Wie aber das Geistige aus dem Naturhaften herauswächst, so mündet es seinem Effekt nach wieder ins Naturhafte ein, ist als Glied dem großen kosmischen Prozeß eingeordnet. Deshalb kann Herder von „Naturgesetzen" reden, die über dem geistigen Entwicklungsprozeß walten und die er versucht eins nach dem andern festzustellen.

Entwicklungsträger sind zunächst die Individuen, die in der Urzeit universaler, treffsicherer, produktiver waren. Ihre Beiträge blieben aber nicht als Individualeigentum stehen, sondern verschmolzen zur Familien- und Volkssprache. Das Wort, das bei Goethe so einschlug, von der Poesie als „Welt- und Völkergabe" läßt sich auch auf die Herdersche Entwickluug der Sprache anwenden: diese ist wesentlich Gemeinschaftsgebilde. Der spätere Einfluß einzelner ist der stabilen Grundmasse der Sprache gegenüber minimal. Wo nachher aber sprachmächtige Individuen auftreten, sind sie mehr aus dem Holz des Poeten als des Philosophen.

Hiermit stehen wir zum zweitenmal vor der Herderschen Grundidee. Nicht bloß für den Anfang, auch für die weitere Entwicklung hält Herder an dem ästhetischen Grundcharakter der Sprache fest. Sein Spürsinn für richtige geistige Wertordnung, mittelst dessen er das Volkslied, Shakespeare, die Griechen hochhielt, ließ ihn denselben entdecken. Leibniz wußte auch vom ursprünglichen sinnlichen Charakter der Worte, der zusammengehalten mit der stets allgemeinen Bedeutung derselben zur Konsequenz führt, daß abstrakt und allgemein nicht immer sich zu decken brauchen: aber analog dem psychologischen Fortschritt von Sinnlichkeit zu Verstand konstruierte er auch die geschichtsphilosophische Entwicklung zur gelehrten Begriffssprache hin. Herders Verdienst ist, die Quelle des Geistigen an ihrem Ursprung gefaßt zu haben. Ehe sie in das Bett der Begriffsform geleitet ist, sprudelt sie mit ursprünglicher Frische in der Sinnlichkeit. Er redet von

[47]) Preisschr. 41 f. 53; cf. Reimarus § 155: eben in dem Mangel einer näheren Bestimmung der Kräfte liegt für den Menschen eine „entfernte und doch andringliche" Bestimmung, nämlich daß alles auf eigene Erfindung, Ausarbeitung etc. abziele.

hier aus einer Philosophie der Anschauung, der Evidenz, des Zeichens, der Erfahrung das Wort, wovon erst Anfänge in Lamberts Phänomonologie, Mendelssohns Evidenz und Beatties Untrüglichkeit vorhanden seien.[48]) Will man das Sensualismus bei ihm heißen, es ist der Sensualismus des Dichters und Sehers. In der Sinnesempfindung schläft der geistige Gehalt, das Allgemeine, dem ursprünglichen Auge, dem „Kind" und Genie unmittelbar erschlossen, von diskursiver Abstraktion erst langsam und mühsam zu erarbeiten, unter Umständen ihr unzugänglich, wenn sie auf den Abweg formalistischer Reflektiertheit gerät. Der damalige Zeitgeist bewegte sich auf diesem Abweg, Herders Lebenswerk ist der Kampf gegen denselben.[49])

III. Tetens.

Damals Professor an der kürzlich gegründeten Bützower Akademie mit einem Lehrauftrag für Physik und Metaphysik, ergriff Tetens zu der Sprachdebatte das Wort in der 1772 anonym zu Bützow erscheinenden Schrift „Über den Ursprung der Sprachen und Schrift". Die Beziehung auf die Preisfrage geht, auch wenn sie nicht ausdrücklich im späteren Hauptwerk, den „Philos. Versuchen über die menschliche Natur" 1777, bezeugt wäre,[50]) schon daraus hervor, daß die erstere Schrift mit der Fragestellung der Preisaufgabe beginnt und in der Anlage von ihr beherrscht ist: Ziffer II folgt die Definition der „natürlichen Fähigkeiten" etc. Allerdings hält er die Doppelfrage nicht wie Herder auseinander, sondern nimmt das Ob und Wie zusammen.[51]) Ob Tetens unter den Bewerbern um den Preis, etwa unter den sechs honorablement mentionnés war, könnte die Analogie der ebenfalls anonym 1772 erscheinenden Schrift Tiedemanns, der sich beworben hatte, nahelegen. Tetens selbst scheint sich von den „Philosophen, die sich mit der Auflösung der Aufgabe beschäftiget", zu unterscheiden.[52]) Schrieb er aber erst nachträglich, kannte er dann wohl Herders Arbeit?

[48]) Älteste Urkunde 1. T. IV.
[49]) Auch Preisschr. 167—170. [50]) I, 768 f. 772.
[51]) S. 74: es sei möglich und auf die erklärte Art und Weise möglich.
[52]) I, 768.

Der Zeit nach ists möglich; schickte doch der Buchhändler Hartknoch schon von der Ostermesse 1772 an Herder die Hamannsche Rezension seiner Preisschrift. Ausdrücklich besprochen ist Herder allerdings erst in den „Phil. Versuchen". I, 772 heißt es: „eine mittlere Meinung zwischen der von Süßmilch und Herder war die meinige". Wahrscheinlich nicht objektiv „mittler", sondern subjektiv vermittelnd; denn Tetens vermittelte gern[53]), wie seine ganze Zeit, besonders auch die Berliner Akademie. Ists so, dann befaßt er Herder 1772 wohl unter den „einigen Philosophen"; die behaupten, „ein Mensch sei von Natur ebenso notwendig zum Sprechen bestimmt, als der Vogel zum Fliegen und der Hund zum Bellen".[54]) Und die Grundtendenz seiner Schrift ist, Herders Notwendigkeit natürlicher Sprachentstehung rechts und Süßmilchs Unmöglichkeit derselben links liegen lassend, die Möglichkeit derselben zu erweisen. 1777 geht er dann von der mittleren Linie einen Schritt weiter rechts Herder zu: „Es ist nicht daran zu zweifeln, daß in dem verbreiteten Menschengeschlecht die Menschheit sich nicht durch den inneren Drang ihrer natürlichen Fähigkeiten irgendwo von selbst zur Sprache verhelfen sollte".[55])

Tetens leitet die Frage der Akademie sofort in das Süßmilchsche Problem über: „Kann der Mensch, seinen natürlichen .. Fähigkeiten allein überlassen, .. ohne eine Sprache von selbst einen Anfang in der Entwicklung seiner höheren Erkenntniskräfte, machen? Kann er von diesem Anfang weiter gehen, und nun auch eine Sprache erfinden? Oder kann er auf eine Sprache kommen ohne Vernunft, und alsdann durch jene auch diese anbauen? Oder kann er beides zugleich, Sprache und Vernunft in Verbindung miteinander, sich verschaffen?" Zur Entscheidung entwickelt er den Begriff der Condillacschen Solokinden inkorporiert gedachten „natürlichen Fähigkeiten". Diese bestehen, von der Vernunft zunächst abgesehen, in den fünf „niederen" oder „ersten und allgemeinen" Vermögen. Tetens führt den Nachweis, daß jene niederen Vermögen oder die sinnliche Natur des Menschen

[53]) I, 337 f. zwischen Locke und Leibniz; II, 210 zwischen Immaterialisten und Materialisten; II, 293 zwischen Immaterialisten und Bonnet etc.

[54]) 74. [55]) I, 773.

sowohl die ersten Anfänge der Vernunft als die ersten Anfänge der Sprache ins Leben rufen. Durch solche Hereinnahme eines dritten Faktors neben Vernunft und Sprache und zwar eines derartigen, der für beide die unumgängliche Voraussetzung bildet, kommt er über Süßmilchs Zirkel hinaus.

Unter den fünf Posten der sinnlichen Natur verdient der vierte unsere nähere Aufmerksamkeit, das Nachahmungsvermögen. Dieses setzt lebhafte Vorstellung des Nachzuahmenden voraus mittelst Empfindungskraft und Einbildungskraft; sodann ein Sichversetzenkönnen in einen Zustand, der demjenigen ähnlich ist, den man in dem Gegenstand empfindet; endlich die Fähigkeit, diesen innerlich angenommenen Zustand auch äußerlich auszudrücken mit Hilfe des Körpermechanismus. Nachahmung ist also bei Tetens nicht gerade jene „blinde Neigung", gegen welche Herder im Interesse apperzeptiver Nachahmung polemisiert, aber doch eine vorvernünftige, allgemein tierische Fähigkeit. Nr. 5 ist das Dichtungsvermögen, welches die Empfindungen und Vorstellungen selbsttätig abändert, sie in Teile zerlegt, diese voneinander absondert und auf neue Art verbindet. Es strebt übers bloße Nachahmen hinaus, ist aber schwächer als dieses. Es ist der Same des Genies, aber als Funke in jedem Menschen, auch im Kind und Barbaren, ja in einigen Tieren. Auch beim Prozeß der sogenannten „sinnlichen Abstraktion" ist es beteiligt.[56]) Die gewöhnliche Abstraktionstheorie, wonach es von genau bestimmten Einzelbegriffen durch Weglassung von Bestimmungen zu allgemeineren Gebilden aufwärts gehen soll,[57]) ist zu berichtigen. Vor der logischen Abstraktion geht die sinnliche vorher und deren Produkte sind rohe Allgemeinbilder. Das Kind nennt jede Mannsperson Papa. Das durch die Einbildungskraft festgehaltene Erinnerungsbild des Vaters wird der Allgemeinmaßstab, den der Witz jedem weiteren Bild einer männlichen Person gegenüber gebraucht; kommen Unterschiede der verschiedenen Bilder zum Bewußtsein, so hypostasiert das Dichtungsvermögen das Gemeinschaftliche derselben, es aus

[56]) 34: bloß Wirkung der Einbildungskraft und des Witzes; cf. I, 129.
[57]) Auch noch Süßmilch S. 42.

dem Unterschiedlichen herausschälend, in einem unbestimmten Bild. Auf diese Weise bekommt Tetens das sinnlich-konkrete Bild zum Ausgangspunkt wie Herder, sucht aber, was Herder begriffsmäßig anzustreben unterläßt, eine ausdrückliche Vereinigung mit der daneben von Leibniz betonten, von Reimarus wieder eingeschärften[58]) Ansicht von dem Prius des Allgemeinen vor dem Besonderen.

Die durch die fünf Nummern dargestellte sinnliche Natur des Menschen ist nun fürs erste die Voraussetzung der ersten Sprachentwicklung, sofern auch das noch zu jener sinnlich-tierischen Natur gehört, unterschiedene Empfindungen auf verschiedene Weise anzuzeigen durch Töne, welche durch die Heftigkeit des Empfindens und Verlangens herausgepreßt werden. Diese interjektionalen Laute werden bereichert durch „sympathische" Nachahmung derselben mechanischen Laute der Tierwelt, Heulen, Pfeifen, Knirschen, und der Naturschälle, Rieseln, Brausen, Donnern. Was der Mensch durch diese — Condillacsche — Sprache zu erkennen gibt, ist Leiden und Tun, noch keine Ideen von Gegenständen; ein Hund bezeichnet seinen Herrn nicht durch einen bestimmten Ton.[59])

Zweitens ist die sinnliche Natur auch Voraussetzung der Vernunftentwicklung. Was ist Vernunft? Tetens folgt dem Sprachgebrauch des Reimarus, dessen Vernunftlehre er seit Winter 1762 seinen Logikvorlesungen zugrunde legt.[60]) Vernunft im engeren Sinne ist das Vermögen, den Zusammenhang allgemeiner Wahrheiten einzusehen. Ein Anfang der Vernunftwirkungen ist aber schon die Reflexion als das Vermögen, eine Empfindung gegen eine andere zu halten, sie zu vergleichen und ihre Verschiedenheit wahrzunehmen.[61]) Eine Wirkung der Reflexion

[58]) „Triebe" § 21: „Es ist eine unerkannte Wahrheit, daß wir nicht einmal von einzelnen Dingen Begriffe haben, als vermittelst der eingesehenen Ähnlichkeit mit anderen und also vermittelst des allgemeinen Erkenntnisses."

[59]) 26.

[60]) S. Schluß der Erstlingsschrift von 1760 „Gedanken über einige Ursachen, warum in der Metaphysik nur wenige ausgemachte Wahrheiten sind."

[61]) S. 33 = Reimarus, „Triebe" § 28; „Vernunftlehre" (1756) § 26.

ist die Apperzeption oder das Bewußtwerden.[62]) Sachlich möchte Tetens sich möglichst von Systemen fernhalten. Deshalb entscheidet er die Frage nicht, ob bloß gradueller oder genereller Unterschied von Mensch und Tier, sondern statuiert nur den bei beiden Erklärungsversuchen ja identisch bleibenden faktischen Unterschied.[63]) Auch betreffs des Verhältnisses von Sinnlichkeit und Vernunft läßt er dahingestellt, ob die Empfindung selbst schon Gedanke und Verhältnisgefühl Denken sei, wie Hume und vor ihm und nach ihm andere wollen,[64]) oder ob Empfindung und Verhältnisgefühl bloß Stoff und Anlaß zum Denken liefern. Nur die Tatsache, daß das Denken auf Sinnlichkeit angewiesen ist, nimmt er als zweifelloses Resultat der „neueren Untersuchungen über die Wirkungen des menschlichen Verstandes" in Anspruch. Welche Beschaffenheit speziell der Sinnlichkeit die Verstandesfunktion auslöst, zeigt der zweite zugestandene Erfahrungssatz: „Die Äußerung unserer Vernunftfähigkeit erfordert eine gewisse Auseinandersetzung unserer Empfindungen".[65]) Ist die Sinnesempfindung bis zu einem gewissen Grad ausgewickelt, wodurch ein „abgesondertes hervorstehendes Gefühl der einen Empfindung vor der anderen"[66]) entsteht oder das, was Tetens „objektivische Klarheit und Deutlichkeit"[67]) nennt, so wirkt dieser Zustand der Apperzeptibilität[68]) als auslösender Reiz auf die Vernunft, die dann nicht beliebig reagieren kann, sondern muß.[69]) Näher sagt Tetens, was unter „Auseinandersetzung" zu verstehen, I, 101—3 nach Analogie optischer Erfahrung: Das Gegenteil von auseinandergesetzt ist da, wo „die Gegenstände einander allzu ähnlich oder allzu nahe beieinander sind, oder sich einander

[62]) S. 28 = Reimarus, „Triebe" § 29; „Vernunftlehre" § 27: vierter der acht aus der Reflexion abzuleitenden Vorzüge des Menschen ist die Apperzeption.

[63]) S. 15, cf. Reimarus, „Triebe" § 20—25.

[64]) T. zitiert Hume schon 1761. I, 201 nennt er Bonnet, Search, Hume als solche, welche „die gesamte Verstandeserkenntnis für eine verfeinerte und erhöhete Empfindung ansehen".

[65]) 17. [66]) 28. [67]) 29 = I, 715. [68]) I, 97.

[69]) 15. 17. 29f.; cf. I, 475: so notwendig, wie das Feuer, an trockenes Stroh gebracht, zünden muß.

bedecken, oder auch sonsten in der Vorstellung so genau ineinanderfließen, daß sie wohl beide zugleich, aber nicht jedes abgesondert von dem andern vorgestellt werden können".

Das Verhältnis von Sinnlichkeit und Vernunft findet sich noch einmal im Hauptwerk behandelt, im 11. Versuch, und zwar unter dem Gesichtswinkel der Frage nach der Grundkraft der menschlichen Seele und dem Charakter der Menschheit". Hier findet sich die ausführliche Abrechnung mit Herder. Des Reimarus Fehler war gewesen, daß er das Weniger und mehr Bestimmtsein der Grundkraft, das er richtig als Unterscheidungsmerkmal zwischen Menschen- und Tierseelen hervorhob, nicht genauer explizierte, so daß ihm blinder Naturzwang als Sinn seiner Determination vorgeworfen werden konnte; ferner, daß er jenes Merkmal nur für eines neben andern hielt. Sonst würde er „von den Erklärungen des Hr. Herders aus der Besonnenheit wohl nicht so weit verschieden sein, als der letztere es dafür hielt, und jene unter die mißgeratenen Hypothesen hinrechnete".[70]) Beide seien aber zu kurz und zu dunkel, um sie sicher zu verstehen. Herders Schreibweise schildert er dahin, daß er die Begriffe mehr male, als logisch zeichne. „Man muß ihm dafür Dank wissen; die Ideen in starken Imaginationen eingetaucht, leuchten mit einem helleren Licht, das aber auch oftmals blendet. Die sanftere Deutlichkeit ist doch mehr dem forschenden Verstand angemessen, die oft durch die starken Farben der Metaphern verloren geht. Statt eines genau ausgemalten Bildes erhält man zuweilen nur ein buntes Gekritzel."

Herder lasse die freie Vernunfttätigkeit des Menschen gesetzt sein durch die Eigenart der menschlichen Seele, daß sie eine größere Extension zu mehrartigen mit minderer Intension in einzelartigen Handlungen besitze. Aber die Vernunft sei etwas Neues, nicht logisch aus dieser Eigenart zu Folgerndes. Diese Eigenart gebe nicht einmal notwendig dem Menschen einen Vorzug vor dem Tier, sofern man mit ihr Menschen- und Tierseelen auch in das Verhältnis gesetzt denken könnte, „dergleichen zwischen

[70]) I, 748.

den kleinen allgemeinen Geistern, die zu allem mittelmäßig geschickt sind, weil sie zu nichts es auf eine vorzügliche Art sind, und zwischen den Genies stattfindet, die an einer Seite weit über den gemeinen Menschenverstand erhaben, und an einer Seite unter ihm stehen. Dies letztere würde die Tiere mit ihren starken und sicheren Instinkten; und jenes der Mensch mit seinen schwachen zu allem aufgelegten Naturkräften seyn.“ Solange bleibe jene Theorie falsch, als im Hintergrund die Annahme mitwirke von einer gleichen Kraftquantität bei Mensch und Tier, die sich nur verschieden auslebe, beim Tier mehr auf einem Fleck, bei Menschen in breiterem, aber dafür weniger heftigem Erguß. Auch eine bloße Steigerung der Kraft beim Menschen gäbe eben ein reicheres und feineres Empfinden, eine höhere Tierkraft. Ein qualitativ höheres Prinzip müsse man beim Menschen einsetzen lassen, die innere Selbsttätigkeit. Diesem komme es allerdings zustatten, daß es verknüpft sei mit dem, was Herder geringere Intension der Seelenkraft neben größerer Extension nenne. Es ist das nichts anderes als Tetens vorzüglichere Modifikabilität der Sinnlichkeit oder Auseinandergesetztheit der Empfindungen. „Die einseitigen intensivern Empfindungen des Tiers betäuben und reißen hin, und hindern dadurch die Besinnung: dagegen die sanftern, gemäßigtern und mehr auseinandergesetzten menschlichen Gefühle die Selbsttätigkeit zum Vorstellen und zum Denken erwecken.“ Tetens stellt also ein doppeltes Unterscheidungsmerkmal zwischen Mensch und Tier heraus: größere Feinheit des Empfindens und innere Spontaneität in Vorstellen und Denken; erstere wirkt auf letztere als Auslösungsfaktor. Die Frage, ob ein Art- oder Gradunterschied bei Mensch und Tier vorliegt, läßt er auch im Hauptwerk schließlich offen I, 761; trotz des Kanons I, 150 ist der einzelne Fall schwierig unter ihn zu subsumieren, da das „äußere Ansehen“ nicht entscheidet. Aber wenn schon Hamann diese Frage für irrelevant erklärt hatte, so auch Tetens und zwar mit der Begründung, man könnte selbst unter Voraussetzung der Leibnizischen Monadenlehre den Stufenunterschied der an sich homogenen Seelen ins Unendliche dehnen, so daß auch bei dieser Position die Kluft nie auszufüllen wäre.

Den Grund, warum gerade die Töne zu Zeichen der Sachen verwendet wurden, findet Tetens nicht wie Herder in der Eigenschaft des Gehörs als „mittlerer Sinn“ I, 770. Die Impressionen aufs Gehör mögen die ersten unterschiedenen Impressionen gewesen sein, aber nicht die ersten unterschiedenen Merkzeichen von Gegenständen. Die spezifischen Vernunftsinne, die den Grundstock zur Gegenstandsempfindung bilden, sind vielmehr die Impressionen des Tastsinns und Gesichts I, 419. 425; an sie hat sich die für sich unlokalisierte Gehörsempfindung anzulegen. Nicht ein besonderer Vernunftsinn, sondern ein besonders bequemer Verständigungssinn ist das Gehör. Schälle sind viel bequemer durchs Stimmorgan wiederzugeben, als gesehene Linien nachzuzeichnen [man denke an die Gebärdensprache]. „Die Gehörsempfindungen sind die einzigen, welche so wie sie aufgenommen sind, nachgemacht und äußerlich dargestellt werden können, ohne die nämlichen oder ihnen ähnlichen Dinge, von welchen sie zuerst entstanden, vor sich zu haben.“

Wir sahen bisher: Die Sinnlichkeit ist Voraussetzung sowohl für Entstehung der Sprache als der Vernunft. Wegen dieser Abhängigkeit je von einem dritten Faktor können beide zunächst unabhängig voneinander in die Existenz treten, wie dies Leibniz und Locke dem Denken wenigstens als Möglichkeit vorbehalten. Aber sie würden ohne Wechselwirkung weiterhin keine großen Sprünge machen.

Einmal die Sprache könnte ohne Vernunft beginnen, von der Sinnlichkeit her in den Interjektionen gesetzt. Aber die Vernunft erst macht den tierischen Ton zu einem menschlichen Wort, also zu etwas Geistig-Bewußtem, gerade so wie sie die Empfindung zum Gedanken umformt.[71]) Und im Verfolg dient sie zur „Erweiterung und Verfeinerung“ der Sprache.[72]) Die Vernunft ihrerseits könnte sich in ihren Keimen ohne Sprache regen. Sie bedarf zwar zu ihrem Hervortreten der Sinnlichkeit, speziell der Auseinandergesetztheit der Empfindungen, aber nicht gerade des sinnlichen Tones. Auch wenn man auf den Sprachzweck der Ver-

[71]) 28. [72]) 40.

ständlichung sieht, so waren die Empfindungen nicht gerade bloß von hörbaren Zeichen, sondern schon „an ihren Ursachen und Wirkungen in dem Körper und an vielen anderen begleitenden und die äußern Sinne rührenden Bewegungen, an Mienen und Gebärden, kenntlich".[73]) Aber faktisch leistet die Sprache schon bei den ersten Vernunftregungen Dienste. Dadurch, daß zu zwei Empfindungen noch zwei durch Körpermechanismus gegebene, vom „Witz" auseinandergehaltene Töne als Wirkung jener hinzutreten, werden durch Rückeinfluß der Wirkung auf die Ursache die Empfindungen noch auseinandergesetzter, unterscheidbarer, apperzeptibler gemacht. „Derjenige, der zween unterschiedene Begriffe mit zween unterschiedenen Tönen auszudrücken sich bestrebte, gab sich natürlicher Weise einige Mühe, und strengte sich an, diesen Unterschied recht bemerklich zu machen: und indem er dieses that, nahm er sie desto lebhafter wahr. Der Gedanke ward in dem Augenblick völlig geboren, da er durch ein Zeichen ausgedrückt werden sollte".[74]) Also: durch Hinzutritt der Sprache Verstärkung der Aufmerksamkeit und dadurch deutlicheres Heraustreten der sinnlichen Unterschiede, Hebung der Apperzeptibilität. Aber nicht bloß die Denktätigkeit wird intensiver, auch der Denkinhalt erhält — hier kommen wir auf Leibniz' marques pour nous — durch Verknüpfung mit dem Sprachzeichen Vorzüge: Der Ton ist, ähnlich dem sinnlichen Bild, leichter faßlich, leichter behältlich und leichter reproducibel als die bezeichneten Sachen und Gedanken selbst.[75]) Die Allgemeinbegriffe, die sich sonst ihrem Inhalt nach leicht wieder verflüchtigen würden, erhalten dadurch eine solide Unterlage; besonders die durch einen künstlichen Gesichtspunkt gefundenen haben es nötig, während die den Klassen in der Natur folgenden, wie Baum, Mensch, Berg, Wasser, sich zur Not auch ohne sprachliches Fundament konservieren könnten.[76]) Eine Hauptbequemlichkeit endlich ist, daß — auch dies nach Leibniz — die Zeichen die Gedanken geradezu vertreten können, „daß nämlich

[73]) 33.

[74]) 39; auch im Hauptwerk ist Unterscheiden und Apperzipieren in engem Zusammenhang I, 280.

[75]) 40. [76]) 35. 61; cf. I, 460—462.

das Vergleichen der Begriffe, das Trennen und Verbinden derselben .. nunmehr, wenn nicht ganz allein zu einem Geschäfte der Einbildungskraft und des Gehirns gemacht, dennoch zwischen diesen sinnlichen Fähigkeiten und zwischen der Reflexion auf eine solche Art vertheilet war, daß jene allemal woran arbeiten, diese letztere aber gleichsam nur zusehen, jener ihre Arbeiten lenken und weiter treiben durfte".[77]) In dieser dreifachen Art, durch Anspornung der Denkenergie, durch Materialisierung des luftigen Gedankens und durch teilweise Mechanisierung des Denkprozesses, der sich auf diese Weise zum Teil ins assoziative Gebiet verlegt und dem Verstand mehr bloß die kritische Direktive übrig läßt, „erweckte, unterstützte und stärkte die Sprache den Verstand". — Beide wachsen dann miteinander, wie — das W. v. Humboldtsche Bild findet sich hier schon — die Seele mit dem Körper; die Gedanken sind von nun an den Tönen „eingekörpert".[78]) Daß freilich in der Sprache nicht nur ein förderndes, sondern auch ein einschränkendes Moment für die Vernunft liegt, hat Tetens nicht übersehen.[79]) „Es gibt Begriffe, die bey einem Volk mit Lebhaftigkeit gedacht werden, und die man bey einem andern entweder ganz vermisset, oder nur theilweise ... antrift". „Wer eine cultivirte Sprache erlernet, erlernet auch zugleich ein fremdes Gedankensystem".

Die Preisfrage wäre jetzt im Prinzip gelöst, wenn nicht der Anstand bliebe, daß der Name Sprache zwei ganz verschiedene Dinge, die Gefühlslaute und die Gegenstandssprache umfaßt. Der Übergang von ersteren zu letzterer muß näher bezeichnet werden. Tetens läßt zu diesem Behuf die Vernunft in Analogie zu diesen zwei Sprachetappen fortschreiten, von der Verarbeitung der Empfindungen des inneren Sinns zu denen des äußeren Sinns. Der Mensch bemerkt zuerst seine Empfindungen, sein Verlangen, Tun und Leiden. Durch Empfindungen und Triebe wird er dann gleichsam, so schon Condillac, mit den Gegenständen außer ihm hand-

[77]) 40. [78]) 40.

[79]) 62; Lambert N. Org. Semiotik § 1: diese . . Anzahl der Wörter . . setzet unserer Erkenntnis gewissermaßen Schranken.

gemein und bemerkt auch diese.[80]) Wie sich vom Empfindungsstadium aus die Idee von Gegenständen bildet, durch Vereinigung von Impressionen verschiedener Sinnesklassen und durch Subsumtion unter einen Verstandesbegriff, zeigt Tetens erst im Hauptwerk: auch einen minutiösen Vorsprung der Entwicklung des inneren Sinns vor der des äußeren hält er hier noch aufrecht.[81]) 1772 spricht er einfach von Nennwörtern als Gegenstandszeichen, denen die Zeitwörter, die zunächst unser inneres Erleben anzeigen, vorhergehen, wie es auch Herder[82]) hat. In Amerika soll es noch Sprachen geben, die nur das Verbum und nicht das Nomen haben.

Die Sprache im Anfangsstadium ist demnach Bildersprache, durchaus sinnlich,[83]) bestehend aus Wurzelwörtern. Der Wortvorrat stammte aus den mechanischen Tönen, den ursprünglich mechanischen, durch heftiges Empfinden ausgepreßten, und den abgeleitet mechanischen, die in gleichsam spielender Anwendung der Stimme auch Empfindungen mit schwächerem Affektton begleiteten.[84]) Zu den verbalen traten nominale Bildungen, welche äußere Gegenstände und deren Beschaffenheiten mit der Zunge nachahmen wollten. Tetens adoptiert hier die onomatopoetische Theorie: „Die Empfindung einer heftigen und schnellen Bewegung bringet uns innerlich in eine Art von Wallung.“ „Diese Modifikationes unserer Empfindungen wirken zurück in den Körper, und wo sich die Empfindungen in den Musceln des Stimm-Organs wie in den Augen äußerlich abdrücken, da gehen diese Beschaffenheiten so zu sagen mit über.“[85]) Diese onomatopoetischen Laute hängen wie die abgeleitet interjektionalen vom Mechanismus des Stimmorgans ab, drücken jedoch nicht mehr vorvernünftige Empfindungen und Begierden, sondern Ideen von Gegenständen aus. — Diese ursprüngliche Sprache versagte, sowie die auszudrückenden Begriffe sich mehrten.[86]) Man griff zur Auskunft der Ableitung mit ihren verschiedenen Methoden.[87]) Tetens nennt Regeln, wonach vor

[80]) 53. [81]) I, 413. [82]) Auch Lambert Semiotik § 145. 119. [83]) 50.

[84]) 41: bei heiterem Gefühlston kommen nach Meier mehr die Vokale a e i, bei traurigem o u zur Verwendung.

[85]) 45. [86]) 48, wie Herder S. 86.

[87]) 49, Lambert Semiotik § 20. 126 ist hier weitergebildet.

der Vernunft, später zusammen mit der Vernunft die Einbildungskraft bei dieser Ableitung arbeitet: Das Verhältnis der Ähnlichkeit, wenn auch in roher Art gehandhabt, aber auch die anderen Verhältnisse, Koexistenz und Kausalverknüpfungen konnten, wie die Beispiele in Leibniz' Nouveaux Essais dartun, den Grund der Benennung von neuem nach altem abgeben.[88])

Wir finden bei Tetens nach Obigem infolge einer Synthese von Condillac und Leibniz ein engeres und weiteres Anfangsstadium: 1. Die Interjektionsepoche. 2. Die Wurzelepoche.

Daß Tetens das φύσει im Sinn einer inneren Beziehung zwischen Gedanken und Wort vertritt, ergibt sich aus der Übernahme des interjektionalen[89]) und des onomatopoetischen Prinzips. Er hat es aber auch im Sinn der Entstehung aus unwillkürlichen — wenn auch nicht zwangsmäßig wirkenden — Gründen, durchaus leibnizisch. Der Begriff „willkürlich" als eine Absicht, Überlegung enthaltend paßt höchstens auf die Genesis der Räuber- oder Handelssprache. Mit Abweisung von Absicht und Plan[90]) fällt die Grundvoraussetzung der Erfindungstheorie, die ja auch beim Süßmilchschen Zirkel im Schluß aus der Vernunftgemäßheit der Sprache auf dahintersthenden vernünftigen Urheber eine Rolle spielt. Schon Reimarus hatte gesagt: die Tiere richten gewissermaßen durch ihre ganz undeutliche und verworrene Vorstellung eben dasselbe aus und erreichen dadurch denselben Zweck und Nutzen, welchen wir Menschen durch unser Denken, durch Begriffe, Urteile und Schlüsse, durch Witz, Verstand und Vernunft, ja sogar durch überlegte Wahl und Freiheit, erhalten. Aber die Art ihrer Vorstellung ist von der unserigen gänzlich und wesentlich verschieden."[91]) Es verhalte sich mit beiden, wie mit zwei Menschen, von denen der eine Zahlen lesen, der andere rechnen kann. Tetens weiß, daß auch beim menschlichen Handeln ein Fortschritt vom

[88]) Hier spielt schon der spätere über das Vergleichen auf alle Relationen erweiterte Denkbegriff herein.

[89]) Der Schmerzensschrei ist mit dem Schmerz nicht verwandt; aber man kann doch von einer inneren Beziehung zwischen beiden reden, welche indirekt durch sympathetisches Verständnis hergestellt wird.

[90]) 60. 78f. [91]) „Triebe" § 16.

unfreien Gezogenwerden zur Freiheit vorliegt, parallel dem Fortschritt aus dem sinnlichen zum Vernunftstadium: „Was ist der größte . . . Teil der Entdeckungen in seinen ersten Anfängen anders gewesen als eine absichtslose neue Wirkung einer in lebhafte Wirksamkeit gesetzten Denkkraft, oder auch nur eine Fortrückung ihrer vorhergehenden Wirksamkeit, welche mit einer Lust verbunden war? Das Vergnügen über den Erfolg reitzet im Anfang, wie ein anderes tierisches Gefühl" etc. Erst mit Eintritt der Reflexion erhebt sich das anfängliche tierische Bestreben zum vernünftigen Wollen.[92]) Und im Hauptwerk heißt es:[93]) „Die Freiheit ist wie die Vernunft eine der spätesten Äußerungen der zu ihrer Reife fortschreitenden menschlichen Natur." Also: auch beim Wollen wie beim Denken eine vorvernünftige Anfangsstufe.

Statt willkürlich setzt Tetens, wie Leibniz, zufällig. Mit der Unbestimmtheit der geistigen Anlagen, der verhältnismäßigen Abwesenheit des Zwangs bei ihrer Entwickelung und mit der Mannigfaltigkeit der beeinflussenden Umstände ist gegeben, daß das meiste in den Sprachen zufällig, das allerwenigste notwendig ist. Lambert, den hier Tetens stillschweigend korrigiert, hatte neben den vielen „Anomalien", die auch er zugeben muß, doch „ungemein viel" Notwendiges, „Metaphysisches und Allgemeines" gehabt.[94]) Tetens findet solches höchstens in einer Interjektion, auch noch im Grammatischen; aber auch das Notwendige ist nicht überall identisch, nicht streng universal. Zufall schließt aber natürlich die Gründe nicht aus, gesetzmäßig verläuft alles: sowie die Veranlassung da ist, muß die Entwicklung der inneren Anlage eintreten. Ebenso ist alles „natürlich", weil überall natürliche Veranlassungen sind.[95])

Es bleibt noch die Frage der Aktualisierung der geistigen Potenzen, eine Frage, die ja Herders Position beinahe zum Umkippen in die gegnerische gebracht hätte. Tetens unterscheidet unter den Fähigkeiten mehr von innen heraus determinierende, Triebe oder wirkliche Bestrebungen etwas zu verrichten, und

[92]) 79; auch Reimarus läßt die Freiheit als achten menschlichen Vorzug aus der Reflexion hervorgehen, „Vernunftlehre" § 25.

[93]) I, 757. [94]) Ersteres Semiotik § 127, letzteres § 3. [95]) 60.

andere weniger determinierende, Anlagen etwas verrichten zu können oder gar bloß etwas zu werden. Von letzterer Art sind die geistigen Kräfte, Vernunft und Sprachfähigkeit.[96]) Die sind weit mehr als die ersteren auf die Gunst auslösender äußerer Umstände angewiesen. Die spontanen Betätigungen zeigen sich zugleich am hilfsbedürftigsten. So ist der Haupteinwand gegen die „Hinreichlichkeit" des Sprachvermögens zu wirklicher Erlangung der Sprache aus der Größe des natürlichen Unvermögens und der Trägheit des sich selbst überlassenen Menschen genommen.[97]) Tetens rügt an der durch die Preisaufgabe veranlaßten Sprachdebatte, daß mehr bloß die innere Sprachanlage anstatt auch die Wichtigkeit der äußeren Anlässe ins Auge gefaßt worden sei.[98]) Er selbst geht 1772 der Kardinalfrage nach der inneren Stärke des Entwickelungstriebs, „von der das Allgemeine noch nicht einmal in Ordnung gebracht ist", dadurch aus dem Weg, daß er sich an einzelne empirische Data hält, welche die Gefahr der „Erstarrung", des Stilliegens bei Ungunst äußerer Umstände beweisen. Solche Data sind unter Tieren aufgewachsene Kinder oder wilde Stämme. Wie ein Funke, der auf einen Stein fällt, erlischt, der beste Same ohne das bestimmte Maß von Nässe und Wärme nicht keimt,[99]) so gehts mit der Anlage zu Vernunft und Sprache ohne die Macht auslösender Faktoren. Solche günstigen Faktoren wären: die menschliche Gesellschaft; ein vorzüglicher Kopf innerhalb derselben, vielleicht ein ausländischer Lehrer; eine über den Hang zum Gewohnten hinaushebende neue Not oder neue Wollust, die die erfindende Dichtkraft anstacheln; klimatische Einflüsse etc. Die mittlere Stellung, die Tetens zwischen Herder und Süßmilch einnehmen will, kommt auf die Anklage gegen ersteren hinaus, er setze die innere Fähigkeit zu Vernunft und Sprache so stark an, daß sie von selbst zur Vollrealität dränge. Nicht aus lauter Genies, wie Herder wolle, der dem Naturmenschen etwas von seiner eigenen Herderschen Schöpferkraft leihe,[100]) bestehe die Menschheit, aber auch nicht aus einem Haufen von Dummköpfen und Phlegmatikern, wie die Gegner es darzustellen belieben; und die Erde trage nicht bloß das träg

[96]) 9. 75. [97]) 75. [98]) I, 767. [99]) 21; I, 774. [100]) I, 779.

machende Afrika und erstarrende Nowa Zembla, sondern auch den sanfteren Himmel Griechenlands und das die Phantasie erhitzende Asien. Die Wiederholung der antiken Experimente mit Kinderaussetzung könnte die Frage nach dem Stärkemaß des Sprachdrangs nicht entscheiden, da die Menschen nicht alle gleichmäßig veranlagt sind und allerwärts den wenigen produktiven Köpfen die rezeptive Masse gegenübersteht; es bliebe also immer die Frage, ob, was an einem Kinde beobachtet wird, sich auf alle übertragen ließe.[101]).

IV. Herder und Tetens.

Die Herdersche Preisschrift gilt als die glänzendste sprachphilosophische Leistung des achtzehnten Jahrhunderts. Nicht mit Unrecht. Auch Tetens spricht von der „vortrefflichen Preisschrift". Ihr die Tetenssche Position gegenüberzustellen erreicht den Doppelzweck, einerseits den großen Traditionsgrundstock, andererseits das spezifisch Eigene des beiderseitigen Standpunkts deutlicher hervorzuheben.

Der Grund, auf dem beide fußen, auch eine so geniale Arbeit wie die Herdersche in breitestem Maß, wird bezeichnet mit dem Namen Leibniz. Auch die Hereinnahme der Condillacschen Interjektionshypothese — Tetens tuts etwas stärker als Herder — bezeichnet keine eigentliche Abweichung von Leibniz, sofern das, was an der Interjektion dauernd konstitutiver Sprachbestandteil ist, die Bedeutung des Gefühls für Hervorbringen des Worts überhaupt, auch schon von Leibniz erkannt ist. Leibnizisch ist ferner der Gegensatz gegen das Wunder, unter Festhaltung mittelbar providentiellen göttlichen Wirkens, ebenso gegen das θέσει überhaupt, jedenfalls für den Sprachanfang, das Nachahmungsprinzip, der prinzipielle Anschluß an die Sprachforschung, die Gegenstandssprache als etwas spezifisch Menschliches, das Wort als Zeichen, die Sprache als Denkhilfe, die Vernunft als Organ des Verdeutlichens, die ursprüngliche sinnliche Bedeutung aller Wörter, der enorme Wert der Metapher für das, was den Grundvorzug der Sprache für die Geistesentwickelung ausmacht, für den Prozeß des Ableitens

[101]) I, 783.

von wenigen Wurzeln her, der Entwicklungsgedanke selbst, die Gesetzmäßigkeit auch auf geistigem Gebiet und daneben doch der Zufallscharakter desselben, sowie manches einzelne Detail. Von englischen und französischen Einflüssen, wenn auch mit den Kautschukbestimmungen von Leibniz vereinbar und vereinigt, stammt die stärkere Premierung einer selbständigen Sinnlichkeit, das Gefühl einbegriffen, bei beiden; Tetens ausdrücklich, aber faktisch auch Herder benützen sie als Ausweg aus dem Süßmilchschen Zirkel.

Sehen wir nach dem, was jeder gegenüber der Tradition Eigenes hat, so erscheint Tetens schlichter, ärmer, kühler, aber auch klarer und oft treffender als Herder. Tetens steht dem Empirismus im guten und schlimmen Sinn näher als Herder. Er teilt mit ihm z. B. die geringere Fähigkeit, den Begriff des Geistigen in seinem Gegensatz statt seinem Zusammenhang mit dem Naturhaften herauszuarbeiten, während Herder wenigstens energische Anläufe dazu nimmt; wohl reserviert Tetens im Hauptwerk dem Denken mit der deutschen Philosophie einen eigenen qualitativ höheren Platz über der Sinnlichkeit, aber es ist wie oft bei den Oberen der Erde, die nominell regieren, faktisch von unten regiert werden: in der Vorstufe der Sinnlichkeit geschieht das eigentlich Entscheidende. Gehen wir speziell zum sprachlichen Gebiet, so hat Herder das Wesen des Onomatopoetischen oder Symbolischen tiefer erfaßt als Tetens; andererseits hätte dieser in seiner Dichtkraft eine Handhabe, die Nachahmungstheorie zu ergänzen, die als Universalerklärung zu sehr mit dem Notbehelf des Unverständlichgewordenseins anfangs vorliegender Symbole operieren muß, und der Erfindung — wie solche schon im Ausdruck Namen„schöpfen“ vorausgesetzt ist — zu ihrem relativen Recht zu helfen. Nähere Ausführungen fehlen aber. Angenehm berührt bei Tetens die Erweichung des starren Zeichenbegriffs, der das Wort als fertiges Zeichen für einen fertigen Gedanken nimmt; er beachtet schon die Funktion des Sprechens als Mittel, das völlige Herausfallen des Gedankens zu fördern. Auch die Substitution des Zeichens anstelle des Gedankens ist ins Funktionelle gewendet gegenüber Leibniz. — Dem Herderschen Gedanken von dem ästhetischen Grundcharakter der Sprache, der als Protest

gegenüber der Überschätzung der Begriffs- und Gelehrtensprache sicher seine Berechtigung hat, nähert sich Tetens mit seinem Hochhalten der Phantasie. Mit dem Problem des Allgemeinen hat sich Tetens, wie schon gesagt, etwas mehr Mühe gegeben als Herder.

An der sonst scharfsichtigen Kritik von Tetens an Herder beanstanden wir die Ausstellung betreffs des Urmenschen und betreffs der Aktualisierung. Herder hat wohl in richtiger Divination, richtig besonders wiederum wenn als Protest aufgefaßt gegen eine Einseitigkeit, die empiristische Vertierung des Protoplasten, auf die relative Höhe schon des Urmenschen aufmerksam gemacht und das Verhältnis der Arbeitsteilung, das er auch nach seiner Verlustseite in Anschlag bringt, nebst überragendem Einfluß einzelner erst der eigentlichen Kulturentwickelung vorbehalten. — Daß die Charakterisierung, Herder behaupte Notwendigkeit des Sprachursprungs, besonders wenn die namhaft gemachte Stelle der Sprachabhandlung auf Herder ginge, einseitig ist, war schon da. Herder hat die Notwendigkeit auslösender Umstände nicht übersehen, die Tatsache des Stilliegens beachtet, die Abmessung des inneren Kraftmaßes des Geistigen schon bei Sulzer und Reimarus gefunden. Tetens gebührt nur das Verdienst, das Problem, das z. B. heute wieder in der Diskussion über den ökonomischen Materialismus, über Politik und Moral eine Rolle spielt, tiefer als solches erfaßt zu haben.

VII.

Le commentaire arabe d'Averroès sur quelques petits écrits physiques d'Aristote

par

Hartwig Derenbourg, Paris.

Ernest Renan, que je m'honore de pouvoir appeler mon maître, a constaté et déploré dans son *Averroès et l'Averroïsme* la perte complète du commentaire arabe qu'Ibn Roschd avait consacré aux petits écrits physiques d'Aristote. Les historiens de la philosophie ont entonné à l'unisson un *De profundis* et Steinschneider, si bien informé d'ordinaire, a, dans ses *Hebräische Übersetzungen des Mittelalters*, offert en 1893 aux aristotéliciens et aux averroïstes la consolation d'une version hébraïque manuscrite, — un pis aller pour ceux qui la consulteraient, un reflet plus ou moins effacé de l'original disparu.

Or, dès 1889, mon confrère de l'Académie de l'Histoire de Madrid, D. Francisco Guillén y Robles, avait entrevu le texte arabe partiel et en avait donné, froidement et sans le mettre en lumière, une description sommaire dans son *Catálogo de los manuscritos árabes existentes en la Biblioteca Nacional de Madrid.* Comment cet inventaire estimable d'une collection publique a-t-il été ignoré, non seulement des dilettantes, mais encore des hellénistes et des orientalistes? Il y a d'immenses nécropoles où sont enfouis pêle-mêle des trésors littéraires ou scientifiques, sans que les naturalistes puissent expliquer la survie d'ouvrages médiocres, la mort instantanée de travaux consciencieux, mais inhabiles à se faire une existence et à remplir leur destinée. L'intrépide Carl Brockelmann lui-même, qui cite parmi les sources de son Histoire de la littérature arabe,

devenue notre *Standard-book* en ces matières, le *Catálogo* de Guillén y Robles, n'a pas osé s'aventurer dans ces broussailles d'œuvres médiocres, enchevêtrées sans classement logique et s'est abstenu, sauf de rares exceptions, d'en rien extraire.

J'espère qu'il passera moins dédaigneusement devant mes *Notes critiques sur les manuscrits arabes de la Bibliothèque Nationale de Madrid.* Elles viennent de paraître à Saragosse parmi les „Hommages" *(Homenaje)* rendus à D. Francisco Codera y Zaidin, démissionnaire de la chaire d'arabe qu'il a si brillamment occupée pendant un quart de siècle à l'Université de Madrid. Permettez-moi de vous résumer ce qui concerne le précieux manuscrit, coté XXXVII, unique à ma connaissance, tout entier tracé de la même main, et qui contient le commentaire arabe d'Averroès sur quelques petits écrits physiques d'Aristote.

Le titre général du manuscrit est: „Livre intitulé: Les œuvres encyclopédiques, par le jurisconsulte, le *ḳâḍî* Aboû 'l-Walîd Ibn Roschd, qu'Allâh l'ait en pitié!" Or, la formule propitiatoire qu'Allâh l'ait en pitié! est le plus souvent appliquée par ceux qui l'emploient à des personnes qu'ils ont connues et qui les ont ensuite précédés dans la tombe. La copie ne saurait donc être que peu postérieure à la mort d'Averroès en 595 de l'hégire (1198 de notre ère). Des raisons paléographiques transforment cette hypothèse en certitude et le manuscrit, non daté, est assurément de notre XIIIe siècle. Quant à la composition du commentaire, une note, placée à la fin du quatrième traité, la fixe à 554 de l'hégire (1159 de notre ère), c'est-à-dire à l'époque de la pleine maturité d'Averroès, qui, né à Cordoue en 520 (1126), y exerçait alors les fonctions de *ḳâḍî*, de „juge" et était âgé de trente-quatre années musulmanes, de trente-trois années solaires. Je ne vois pas ce qui a pu effaroucher M. Steinschneider (livre cité, p. 111, n. 17) qui, ayant trouvé cette date reprodnite par l'hébreu, l'a citée avec un point d'exclamation dubitatif.

Les petits traités physiques, contenus dans le recueil, où Averroès les a systématiquement expurgés de ce qu'Aristote avait emprunté à ses devanciers, sont les suivants: 1. Φυσικὴ ἀκρόασις „L'audition physique"; 2. Περὶ οὐρανοῦ καὶ κόσμου „Du ciel et de

la terre"; 3. Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς „De la naissance et de la destruction"; 4. Μετεορολογικά „Les questions météorologiques"; 5. Περὶ ψυχῆς „De l'âme"; 6. Extraits des Μεταφύσικα les „Questions métaphysiques".

Je ne suis ni un philosophe, ni un historien de la philosophie. Mon apport n'est que celui d'un bibliographe qui, dans ses *Manuscrits arabes de l'Escurial*, a naguère placé quelques poteaux indicateurs sur les chemins dans lesquels la philosophie arabe s'est engagée sur les traces de la philosophie grecque platonicienne et surtout aristotélicienne. Une édition intégrale du texte arabe signalé par moi, avec une traduction précise et claire dans une langue plus accessible que l'arabe, avec aussi un commentaire européen, compétent et substantiel, sur le commentaire oriental d'Averroès, voilà le vœu que j'exprime comme conclusion de cette notule.

VIII.

Vétilles d'un lecteur de Platon

par

Lorenzo Michelangelo Billia.[1])

I. Cratylus. Sur une opinion de Stallbaum.

Le *Cratylus* que non seulement des lecteurs vulgaires, mais des critiques aussi et des traducteurs ont pris pour une moquerie n'a pas moins de profondité et il ne répand pas moins de lumière que les autres dialogues de Platon. Il commence par une dispute entre Ermogène et Cratyle. Qui étaient-ils, ces deux messieurs? Ermogène était le frère de ce Callias, le richard que nous rencontrons chez *Protagoras*, hôte magnifique des sophistes. Ils étaient ces deux frères fils du riche général Ipponique, mais Callias seul était l'héritier; c'est pour ça que Socrate plaisante sur l'ironie du nom, progène de Mercure, qui paraît insulter au désappointement du cadet. Diogène de Laërte (III, 16) nous informe que c'est d'Ermogène que Platon a appris la doctrine de Parménide: ce qui ne nous defend nullement de supposer autres moyens et autres sources par lesquelles le plus grand des élèves de Socrate s'est nourri de la doctrine du plus grand de ses devanciers. Cratyle était disciple et partisan fanatique d'Héraclite. Le *Dictionnaire* de Franck en parle avec quelque peu de légèreté. On dit que c'est de lui que Platon a appris la doctrine du philosophe éphésien. C'est l'opinion de Zeller (*Phil. der Griechen* I, II, Her. § 4) et affirmé à la fois par Apulée (*De Dogmat. Plat.*), Olympiodorus (*Vita Plat.*), Diogène de Laërte et Aristote tous cités par Stallbaum. Voici les mots mêmes

[1]) Anmerkung der Redaktion: Prof. Billia hat die französische Übersetzung seines Aufsatzes selbst besorgt.

d'Aristote. Après avoir annoncé l'éclat de l'école de Platon et envisagé la position du maitre de l'Académie en face de ses devanciers, il dit:

ἐκ νέου γὰρ συγγενόμενος πρῶτον τῷ Κρατύλῳ καὶ ταῖς Ἡρακλειτείαις δόξαις ὡς ἀπάντων τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ῥεόντων καὶ ἐπιστήμης περὶ αὐτῶν οὐκ οὔσης, ταῦτα μέν ὕστερον οὕτως ὑπέλαβε. (*Metaph.* I, 6.)

Mais je ne saurais refuser ma sympathie à l'opinion d'Ast qui nie tout-à-fait et franchement que ce Cratyle du dialogue soit le même Cratyle qui avait été maître de Platon en théorie héraclitienne; le Cratyle du dialogue, c'est un niais et presqu'un imbécile, qui ne s'aperçoit du jeu de Socrate, qui feignant de prendre au sérieux les principes d'Héraclite, les pousse au ridicule: Platon n'aurait traité de la sorte un maître, un ami.

On pourrait encore observer que les temoignages que les historiens de la philosophie nous donnent de Cratyle, le maître, nous font soupçonner un esprit paradoxal, mais pas un sot, pas un stupide. Et peut-être on pourrait faire l'hypothèse que même les auteurs cités par Stallbaum, Aristote compris, qui nous donnent un Cratyle parmi les maîtres de Platon n'aient pas entendu de parler précisément du personnage de ce dialogue.

Ermogène pense que les noms n'ont pas par leur nature une propriété d'expression, mais que ça vient par l'effet d'une convention, ξυνθήκῃ, comme Socrate nous le dit au XLI (435e), et que par une autre convention ça change, ça tourne, ça devient autre chose. Cratyle au contraire plaide ὀνόματος ὀρθότητα εἶναι ἑκάστῳ τῶν ὄντων φύσει πεφυκυίαν. Vue à la surface, on la dirait presqu'une inversion; un éléaticien qui fait de l'héraclitisme, un héraclitien qui fait de l'éléatisme appliqués au langage.

La question n'est point oisive et extrinsèque comme il pourrait sembler aux superficiels. Le sujet du Cratyle c'est, dès le premiers mots, très-haut, très rélévant; c'est la sagesse ancienne, la vérité des concepts, c'est ce qu'un Italien des nos jours a bien dit la sainteté du langage, en un mot c'est l'Idée.

Socrate s'approche de la solution au III (385): εἴη ἄν λόγος ἀληθὴς, ὁ δὲ ψευδής; Ἆρ' οὖν οὕτος ὃς ἄν τὰ ὄντα λέγῃ ὡς ἐστίν ἀληθὴς, ὃς δ' ἄν ὡς οὐκ ἐστί ψευδής; et il la résume au XXXIV

(423c): Μία γέ τις ὀρθότης παντὸς ὀνόματος καὶ πρώτου καὶ ὑστάτου .... ἡ ὀρθότης τοιαύτη οἵα δηλοῦν οἷον ἕκαστόν ἐστι τῶν ὄντων.

C'est bien au Cratyle (IV, 385, 86) que revient cette argumentation du *Théaetète* que si les choses n'ont βεβαιότητά τινα τῆς οὐσίας, mais elles sont, ὥσπερ Πρωταγόρας ἔλεγε, chacune comme il semble à chacun, il ne serait plus vrai que l'un soit plus sage qu'un autre. Chaque action comme tailler, brûler etc. doit être accomplie non comme il vous semble, mais comme sa nature le veut (V). Or le dire, c'est une action, donc il faut dire ᾗ πέφυκε τὰ πράγματα, comme les choses *sont* (VI). Et ainsi l'ὀνομάζειν qui c'est une partie du λέγειν: l'ὀνομάζειν aussi c'est une πρᾶξις; partant αἱ δὲ πράξεις ἐφάνησαν ἡμῖν οὐ πρὸς ἡμᾶς οὖσαι, ἀλλ' αὐτῶν τὴν ἰδίαν φύσιν ἐχοῦσαι. Et le nom c'est (VIII) διδασκαλικὸν ὄργανον καὶ διακριτικὸν τῆς οὐσίας ὥσπερ κερκὶς ὑφάσματος. Et du même qu'un peigne du tisserand une fois cassé, si on veut en faire un autre, on ne regarde point au cassé, mais au model idéal, τὸ εἶδος πρὸς ὅπερ καὶ τὴν κατεαγυίαν ἐποίει, ainsi ἐκεῖνο (c'est-à-dire τὸ εἶδος) δικαιότατ' ἄν αὐτὸ ὅπέρ ἐστι κερκὶς καλέσαιμεν. Ici donc la doctrine des noms se soumet à la doctrine des idées: et le *Cratyle* se groupe au *Théaetète*.

En effet après une longue promenade qui occupe les chap. XI à XXV où on épate le lecteur avec des essais d'etymologie qui ont toujours semblé une caricature prolongée, il revient à son but, à son clou qui est la confutation de l'héraclitisme.

Οὐ κατενόησας ἴσως τὰ ἀρτι λεγόμενα, ὅτι παντάπασιν ὡς φερομένοις τε καὶ ῥέουσι καὶ γιγνομένοις τοῖς πράγμασι τὰ ὀνόματα ἐπικεῖται.

Ici où Platon badine spirituellement avec les Héraclitiens, Stallbaum presque scandalisé, du moins saisi de regret, gratifie Platon et le lecteur d'une remarque qui me semble tout-à-fait hors de propos, et me fait soupçonner que Stallbaum n'aie pas entendu, ici, la pensée de Platon.

Il dit que ces paroles de méprise ne sauraient être écrites lorsque Platon était parvenu á posséder une doctrine complète, parcequ' alors il aurait su apprécier à sa juste valeur la vérité et la profondeur de la pensée héraclitienne.

Remarquons en passant que selon ce critère la *Théaetète* aussi appartiendrait aux dialogues de la première époque, le *Théaetète*

dont aucun lecteur attentif ne saurait se refuser à admirer une perfection d'architecture et de forme, et une harmonie, une précision et richesse de doctrine qui ne pourraient être que le fruit d'une longue élaboration. En effet le *Théaetète* n'est pas moins dressé et avec moins de verve et d'humeur à la réfutation de l'héraclitisme même dans son contenu doctrinal et avant d'être rendu bouffon par l'industrie protagorique. Néanmoins si on ne peut pas attribuer le *Théaetète* à une époque de préparation et de premiers essais et tâtements, je ne crois pas non plus qu'il soit prouvé et qu'on puisse démontrer ce que veut Lutoslawski que le *Théaetète* soit chronologiquement le dernier dialogue de Platon. La perfection suprême de l'art et de la méthode et l'extrême précision de la doctrine me feraient pencher vers cette hypothèse; ce sont ces qualités exquises qu'à mon avis donneraient appui á cette supposition et non pas la stylométrie du noble critique polonais qui ne sort ni saurait sortir du champ des hypothèses arbitraires. Mais même avec des raisons plus solides, ce n'est point prouvé que le *Théaetète* soit le dernier dialogue composé par Platon. Du moins le *Sophiste* et le *Parménide* à cause de l'ardeur plus grande et du dégré de réflexion plus élévé me semblent devoir être rangés postérieurement au *Théaetète*. Mais s'il n'est pas le dernier, il n'y a non plus de raison pour l'assigner à la première époque de la vie philosophique de son auteur. Et pour le *Cratylus*, celle qui est portée par Stallbaum me semble tout-à-fait dépourvue de fondement. Je ne le dis pas pour résoudre une question de chronologie d'une portée secondaire et en dernière instance peut-être insoluble, mais pour une question de doctrine plus haute.

Il faut bien distinguer: Platon ne se contente pas ni ici ni ailleur de tourner en raillerie l'héraclitisme tout court; il faut ranger d'un côté la doctrine du fluxe, disons-le, de l'évolution, et même du changement, en ce qui concerne les choses physiques et sensibles; et de l'autre côté celle qui transporte cette même mutabilité, cette absence de l'essence et du sujet dans l'idée même, dans le bien, dans l'être, dans la morale. Platon n'a jamais nié ni méprisé ni mal entendu la partie vraie et irrécusable des vues d'Héraclite, c'est-à-dire le fluxe physique, le mouvement, l'inconstance, la rélativité,

le non-être en soi des choses sensibles. C'est même ça un des chefs de la pensée et de la doctrine platonicienne, sans lequel on n'entendrait, ou du moins on ne pourrait traduire en langage humain l'autre chef, c'est-à-dire la fermeté, l'immutabilité de l'être. On pourrait invoquer un témoin de quelque valeur et pas du tout suspect de trop d'égard, Aristote, dans ce passage de la *Métaphysique* que J'ai cité plus haut. Mais en me prenant à la source directe, de mille citations qu'on pourrait faire, je prends ces mots du *Politicus* qui ne laissent rien à désirer pour la clarté et la netteté (pag. 269 st.):

Τὸ κατὰ ταῦτα καὶ ὡσαύτως ἔχειν καὶ ταυτὸν εἶναι τοῖς πάντων θειοτάτοις προσήκει μόνοις· σώματος δὲ φύσις οὐ ταύτης τῆς τάξεως· ὃν δὲ οὐρανὸν καὶ κόσμον ἐπωνομάκαμεν πολλῶν μέν καὶ μακαρίων παρὰ τοῦ γεννήσαντος μετείληφεν· ἀτὰρ οὖν δὴ κεκοινώνηκέ γε τοῦ σώματος· ὅθεν αὐτῷ μεταβολῆς ἀμοίρῳ γίγνεσθαι διαπαντὸς ἀδύνατον.

Mais surtout ces autres du *Philèbus* dans lesquels on ne déclare pas seulement que l'évolution c'est la loi du monde, mais encore que connaître le monde c'est connaître comment *il se fait*. C'est la conception moderne de l'histoire de la formation de la terre et des organismes dans toute la précision et la fraîcheur de son expression. Les voici (pag. 59a.): εἰ δέ καὶ περὶ φύσεως ἡγεῖταί τις ζητεῖν, οἶσθ' ὅτι τὰ περὶ τὸν κόσμον τόνδε ὅπῃ τε γέγονε, καὶ ὅπῃ πάσχει καὶ ὅπῃ ποιεῖ, ταῦτα ζητεῖν διὰ βίου; Οὐκοῦν οὐ περὶ τὰ ὄντα ἀεὶ, περὶ τὰ γιγνόμενα καὶ γενησόμενα καὶ γεγονότα ὁ τοιοῦτος ἀνῄρηται τὸν πόνον.

Ce que Platon réfute, c'est la généralisation du πάντα ῥεῖ à l'ordre idéal, aux principes, au bien. Cette conception non seulement sape toute moralité, mais rendrait impossible toute pensée, parceque sans quelque chose de fixe et d'immuable, sans quelque chose d'ἀληθῶς ὄν on ne pourrait pas même concevoir la loi universelle des choses sensibles, la loi de l'évolution et du changement perpétuel: parceque si le changement même change, il y a plus de changement, et l'évolution ne pourrait être la loi de l'être, parceque si l'évolution est vraie, elle même est et ne s'évolue pas, comme il me semble d'avoir porté à l'extrême évidence dans mon petit écrit: *Dell' ipotesi dell' evoluzione.*

Or la confutation de l'héraclitisme entendu comme principe universel, confutation qui comme dans le *Théaetète* est au même temps compréhension totale et avancement, c'est le noyau et la conclusion du *Cratyle*, qui sous ce point de vue peut très bien appartenir à l'époque la plus avancée.

En XLIV après que Cratyle a admis un Beau qui est toujours le même, Socrate dégage de la théorie héraclitienne l'impossibilité et la contradiction de ce principe et de toute cognition: »Mais est ce qu'on peut encore dire ça s'il s'en va toujours? d'abord dire qu'il est lui, après dire qu'il est tel qu'il est? Ou plutôt il est une nécessité que tant que nous parlons il devienne sur le champ un autre et qu'il s'en aille et ne soit plus comme tel? Comment donc serait-il lui ce qu'il n'est aucune fois de la même manière? Parceque si une fois il est de la même manière, c'est clair que rien ne se passe pendant le temps pendant lequel il est de la même manière. S'il est toujours de la même manière et toujours lui-même, comment passerait-il ou se mouverait-il, s'il ne sort jamais de l'idée de soi-même?«

»Mais il ne saurait être connu par personne; parceque ce qui va être connu, en tant qu'il s'en va deviendrait autre et différent, de sorte qu'on ne pourrait plus reconnaître: quel est-il et comment est-il fait? Parceque aucune connaissance connait ce qu'il n'est en aucune manière. Si toutes choses tombent et rien ne reste, il est évident qu'il n'y a plus de connaissance. Parceque si même la connaissance ne cesse pas d'être connaissance, il reste toujours la connaissance et il reste connaissance. Mais si cette même idée de la connaissance va tomber, elle va tomber dans une idée qui n'est plus celle de la connaissance; et il n'y a plus de connaissance; et si elle tombe toujours, il se fait qu'il n'y a pas de connaissance et par cette raison il n'y a ni ce qui doit être connu ni ce qui a été connu, ni connu, ni connaissable. S'il y a toujours le connaissant, il y a encore le connu, il y a le Beau, il y a le Bon, il y a chaque *un* τῶν ὄντων et toutes ces choses n'ont rien de commun avec le fluxe qui emporte tout.«

II. Philébus.

À 15 St.a Stallbaum (Gothae 1841), Gregg Bury[2]) et Burnet[3]) lisent:

ὅταν δὲ τις ἕνα ἄνθρωπον ἐπικειρῇ τίθεσθαι καὶ βοῦν ἕνα καὶ τὸ καλὸν ἕν καὶ τὸ ἀγαθὸν ἕν, περὶ τούτων τῶν ἑνάδων ἡ πολλὴ σπουδὴ μετὰ διαιρήσεως ἀμφισβήτησις γίγνεται.

Je pense qu'il faut mettre une virgule après le deuxième ἕνα: et qu'il ne faut pas mettre au même niveau et dans la même et unique série ἕνα ἄνθρωπον, βοῦν ἕνα, τὸ καλὸν ἕν et τὸ ἀγαθὸν ἕν, mais au lieu de les mettre tous ensemble, il faut contraposer *un* homme et *un* beuf d'un côté et *le* beau (qui est un) et *le* bon (qui est un) de l'autre côté. Ἕνα avant ἄνθρωπον et après βοῦν ce veut dire un seul: τὸ καλὸν ἕν c'est l'unité elle-même du beau, le *beau un*, τὸ ἀγαθὸν ἕν c'est l'unité elle-même du bon, le *bon un*: et on ne saurait les traduire un beau, un bon, comme au contraire un seul homme, un seul bœuf.

Qu'on veuille aussi considérer comme à cette interprétation que je propose prêtent encore appui le διαιρήσεως et l'ἀμφισβήτησις. C'est pour ça que je tiens pour faillie l'interprétation de Stallbaum[4]) qui fait de toutes celles-là quatre idées au même dégré et celle de Bury qui fait cette remarque: *where the one posited is* τῶν γιγνομένων τε καὶ ἀπολλυμένων. en tant que c'est tout le contraire, c'est-à-dire précisement τὸ ἓν μὴ τῶν γιγνομένων καὶ ἀπολλυμένων, comme il est dit dans les mêmes lignes.

15b. On dirait que c'est pour rendre obscur et inintelligible le texte que Grovius a introduit βεβαιότατα au lieu de βεβαιότητα qui permettait tant bien d'entendre: et qui c'est le même mot qu'au même propos on rencontre dans le *Cratylus*, IV. Après Grovius

[2]) The Philebus of Plato edited with introduction, notes and appendices. Cambridge, University Press 1897.

[3]) Platonis Opera. Tom. II tetralogias III—IV continens. Oxonii, E typ. Clarendoniano.

[4]) Plus tard ayant consulté l'édition de Stallbaum du 1826 (Philebus, Lipsiae) j'y ai vu la virgule après ἕνα.

vont Stallbaum, Hirschig, Gregg Bury; je ne sais pas pour quoi. Je reste avec Platon, même des éditions anciennes.

27c. Οὐσία c'est d'ordinaire *essentia;* mais en plusieurs points du *Parmenide* tels que 141e, 142b. 142d, 143a, 143b, 143c, 144a doit être interprété par *acte d'être*, comme il me semble 'avoir demontré dans une nouvelle exposition que j'ai fait de ce monument de la philosophie ancienne et perpétuelle qui va paraitre dans les Actes de l'Académie des sciences de Modène. Ici, à ce point du Philébus, je propose cette même interprétation seulement comme une hypothèse. Je ne refuserais pas tout-à-fait l'interprétation *essentia*: mais des raisons ne manqueraient pas pour traduire *acte d'être.* Dans la composition des êtres Socrate il met: 1. τὸ ἄπειρον. 2. τὸ πέρας. 3. ἡ οὐσία. Jusqu'ici *essentia* serait le plus naturel. Mais il ajoute: 4. ἡ αἰτία. Et, qu'on y regarde bien, il donne à l'αἰτία le rôle de mêler l'ἄπειρον avec le πέρας dans laquelle μίξις consisterait l'οὐσία. Selon l'interprétation que je propose rien de plus que comme hypothèse de *acte d'être*, Socrate, c'est-à-dire Platon aurait ici une vue de la doctrine de la création que selon Gioberti serait à la fois le *Primum metaphysicum* et le *Primum cognoscibile*; et il aurait cette vue d'une façon bien ressemblante a celle dans laquelle la création est envisagée par Rosmini dans sa *Théosophie*, où l'acte créatif qui consiste précisement dans l'acte de donner l'être (d'être l'αἰτία de Platon) aux choses qui ne sont pas l'être (τὰ μὴ ὄντα de Platon et du N. T.) procède par ces moments: *abstraction*, *limitation*, *imagination*: *abstraction* de l'être indéfini, commun, possible du sein de soi-même, c'est à dire de l'Être Infini, Un, Réel: limitation (πέρας) qui donne les caractères propres et les limites des êtres finis: *imagination* qui fait exister ces effets réellement: les moments qui sont encore presentés de cette manière: 'considérant la *limitation* comme une *condition* de l'existence des choses créées; la création est accomplie par une *synthèse* (l'αἰτία de P.) qui accouple l'être indéfini et initiel τὸ ἄπειρον aux réels, qui n'existent pas par eux-mêmes (πέρας ou τὰ πεπερασμένα).

53c. Ici οὐσία étant contraposée à γένεσις, on pourrait de mon avis traduire *essentia* opposant l'idée, τὸ ἀεὶ ὄν, à ce qui ρεῖ et il

n'est οὐδέποτε ἐν τῷ αὐτῷ. Et on pourrait aussi traduire *acte d'être*, mais dans un sens quelque peu divers de celui dans lequel on pourrait entendre οὐσία acte d'être dans le passage ci-devant et dans les endroits cités du *Parménide*: là ce serait l'acte d'être simplement, commun à ce qui est par soi-même, τὸ ἀληθῶς ὄν, τὸ ὄν τὸ καθ' αὐτό, et à ce qui est par participation, μέθεκτον, μεταλάμβανον: ici, au contraire, ce serait l'acte d'être vraiment par soi-même, l'acte de ce qui est par soi-même, qui est toujours, qui a par essence d'être opposé à ce qui n'est pas, mais devient, ῥεῖ, γίγνεται.

III. Protagoras.

La thèse soutenue par Socrate dans ce dialogue, c'est-à-dire que la vertu ce n'est que science, et les moyens de démonstrations auxquels il s'attache sont du sophisme. Rosmini dans son *Histoire des systèmes moraux* à cause des vues éclatantes dans ce dialogue a bien pu prendre Socrate et Platon comme les représentants typiques d'un des systèmes qui confondent la moralité avec autre chose, et précisement du système qui en oubliant ou en niant ce que la moralité a de propre et d'exclusif prétend de la réduire à la catégorie des intellections. Lorsque Socrate défie la caricature et se plait à plaider la thèse que le courage c'est science et que le plongeur c'est courageux parcequ'il sait et qu'il a de l'habileté, et de même le capitaine, dans cette négation audacieuse de tout élément pratique nous avons ici un double sophisme. Il y a, comme les logiciens disent, sophisme de la matière et sophisme de la forme, le *faux dans le fait* et *l'équivoque*. C'est vrai que dans le plongeur il y a science et courage; mais ce d'être courageux ne consiste pas dans la science: tout au contraire le courage, la générosité, le dévouement qui défie le danger, c'est en raison inverse à la science. Le médecin courageux, la sœur des hopitaux intrépide qui soignent les malades de tiphus, ce ne sont pas des courageux parcequ'ils savent, mais parcequ'ils aiment: ce n'est pas la science qui les rends bons, c'est la charité; et celui qui, sans connaitre aucune précaution s'approche des malades est d'autant plus généreux et courageux, c'est-à-dire vertueux, moins il est renseigné sur l'art d'éviter le danger. Ainsi l'homme tempérant, il n'est pas comme ça

parcequ'il sait que l'excés du repas et de la boisson lui est nuisible; c'est qu'il connait très-bien l'intempérance aussi et même davantage: mais parceque le tempérant réconnait ce qu'il connait, parcequ'il ne veut pas se dégrader, ou du moins il ne veut pas le plaisir à présent pour un dommage à venir.

Mais si ça suffit pour réfuter ce sophisme, ce n'est pas assez pour l'interprétation et l'exposition intégrale de la pensée de Socrate; je dirai même pour la justice à rendre à Socrate. Tout en réconnaissant que ça c'est du sophisme et que c'est bien la doctrine de Socrate, il faut considérer aussi que le but du dialogue ce n'est pas, comme il pourrait sembler au vulgaire, ce de plaisanter coûte qui coûte et de tourner au ridicule Protagoras et les sophistes; mais c'est plutôt et plus dignement de faire bien considérer les difficultés de la question et en faire comprendre la vraie nature: la question c'est si la vertu peut s'enseigner, c'est-à-dire la question de la nature de la vertu et de ses rapports avec l'ordre intellectuel. Il faut considérer que même en poussant sa vue à l'extrême et allant tout droit au sophisme, Socrate a en vue de réfuter un autre sophisme contraire et pas moins dangereux: c'est le sophisme de Protagoras et de Gorgias qui fait consister la vertu dans une habitude extérieure imposée par les conventions sociales et par la convenance politique de la coûtume, le sophisme qui fait consister la morale dans un système d'actions purement extérieures et dans une habileté toute extrinsèque où la personnalité et l'intelligence sont d'abord supprimées. Ce sophisme casse l'unité de l'être et du savoir, et en dégradant la vertu à la sphère de la coûtume extérieure et du command humain, lui ôte la valeur absolue et le pouvoir de perfectionner la nature humaine dont elle a le privilège exclusif. Et Socrate n'avait que trop de raisons de battre en brèche ce deuxième extrême dans les sophistes, qui en faisant de l'homme la mesure de toute chose et l'auteur de la vérité, détachant la vertu de l'ordre absolu de l'être et abolisant l'idée de celui-ci, ne retenaient de la vertu que le mot, dont leur commerce ne pouvait se passer dès qu'il s'en professaient maîtres. L'intellectualisme, pour ainsi dire, de Socrate, n'a rien à faire avec un prétendu intellectualisme de quelque autre époque; l'intellectualisme

de Socrate, ce n'est que la juste revendication du droit de la vérité dans la valeur et les règles de la conduite.

Ainsi envisagé le *Protagoras* serait peut-être plus profond que le *Criton*, et même la critique inapperçue de celui-ci, et il se lierait d'une manière très-étroite à la *République* en ce qu'elle a de plus haut, de plus philosophique, de moins politique, là où l'idée du Bien est proclamée μέγιστον μάθημα, la plus grande des sciences. Ceci n'est pas prononcé dans le sens de la science plus utile à la vie sociale et à l'état, mais dans celui de science-mère, d'idée souveraine, dont toutes les autres dérivent. A ce concept suprême de la *République* il me semble que les difficultés et l'exercice logique du *Protagoras* servent comme une magnifique, ingénieuse et dialectique introduction.

Il me semble encore que cette relation entre le *Protagoras* et la *République* puisse être suggestive d'une hypothèse sur la véritable nature et le but des dialogues dits péirastiques et agonistiques: ou, si on a fait l'hypothèse, elle trouve ici ce qui la confirme. On ne retient que trop facilement que ces dialogues se réduisent à un pure exercice dialectique et même à l'art de démontrer la babille, la vanité, le bagou, la sottise prétentieuse et l'orgueilleuse ignorance des sophistes, qui par l'habileté de Socrate dans la conduite du discours sont emmenés dans un embarras fâcheux et désespéré. Mais il me semble qu'on pousse trop loin la distinction et presque l'opposition entre ces dialogues et ceux qu'on appelle ὑφηγητικοί, les dialogues théorématiques et positifs qui expliquent une doctrine, qui développent et démontrent des thèses comme le *Timée* et le *Théaetète*. Mais à celui qui lit avec plus d'attention jusqu'à savourer l'esprit des dialogues peirastiques et agonistiques ne pourrait échapper qu'en effet ils aboutissent toujours à une démonstration indirecte de quelque grande vérité supposée au fond de tout discours, et que toutes les difficultés que l'art très-fin du dialogue fait éclater au grand jour avec une force irrésistible paraissent enfin couler de là qu'on a méconnu ou oubliée cette vérité cachée et foncière. C'est ainsi que *l'Ippias major* démontre l'idée du beau; le *Protagoras* l'intellectualité de la vertu; *l'Ipparchus* l'idée du vantage, les *Erastäi* celle de la philosophie: *l'Eutyphron*

l'idée de la pitié et du saint etc. Ils sont des dialogues dramatiques; mais ça n'empèche pas qu'ils soient en même temps des vraies théories: et je pense que de supposer que ces dialogues aient une thèse et telle thèse pour but et pour fondement, c'est le secret pour les entendre. Et quelle thèse plus grande et plus compréhensible que celle de l'unité τῆς σοφίας?

IX.

Die „Geschichte der Philosophie“ am zweiten philosophischen Kongress in Genf (4.—8. September 1904).

Von

Karl Jungmann in Bern.

In drei, von Prof. Stein, Bern, präsidierten Sitzungen erledigte die erste Sektion ein reiches Traktandenmaterial. Nach weitausgreifenden methodischen Erwägungen setzte ein interessanter Gang ein durch die Jahrhunderte philosophischen Lebens und Strebens. Von den sonnigen Höhen platonischer Ideen, die ein Referent in ihrer Reinheit zu schützen suchte, führt der Weg rasch hinunter in die heimischen Gefilde realen Seins; der aristotelische Gott sei keine reine Form ohne Materie, sondern die Seele der Welt, Descartes sei als Empiriker, als Physiker zu fassen, der mit seinen metaphysischen Spekulationen nur noch erkenntnistheoretische Bedenken zu beschwichtigen versuche. Damit ist der Weg gebahnt zum unbedingten Subjektivismus, für den Rousseau kämpft und den Kant wissenschaftlich festlegt. Verständnisinnige Ausführungen über „das Spiel der Kräfte in Kants Urteilskraft“ veranlassen eine lebhafte Debatte über ästhetische Grundfragen. Während dann einerseits kühn die Kantsche Beweisführung angegriffen wird, zieht sich anderseits Spir in den Schmollwinkel einer pessimistischen, spiritualistischen Weltanschauung zurück, J. F. Fries wendet sich im Interesse des besseren Verständnisses der gegenwärtigen erkenntnistheoretischen Strömungen gegen die falsche Auffassung seines Standpunktes, und in prächtigen Linien charakterisiert Windelband das philosophische Denken Comtes und Fichtes. — Wegen Knappheit der Zeit mußte leider der von X. Léon angekündigte Vor-

trag wegfallen. Wie ich vernommen, wollte der Verfasser des bekannten Buches über Fichte den Nachweis leisten, daß alle späteren Schriften Fichtes aus der stillen Polemik gegen Schelling erwachsen seien. Wir werden der Arbeit vermutlich in der von ihm herausgegebenen „Revue de Metaphysique et de Morale" begegnen. — Weiter konnten auch nicht mehr zu Worte kommen: Andler, Paris; Drtina, Prag; Lewkowicz, Warschau, und Bertrand, Lyon, der Tardes Weltanschauung als eine durch Prinzipien der Soziologie vertiefte Monadologie zu zeichnen beabsichtigt hatte. — Wir lassen die einzelnen reden:

Die vergleichende Methode; Straszewski, Krakau. Dieser Methode der Biologie, die bereits in Sprachwissenschaft und Religionsgeschichte mit so großem Erfolg angewendet worden ist, muß sich die Geschichte der Philosophie bedienen, will sie die immanenten Gesetze der Entwickelung philosophischen Denkens überhaupt aufdecken. Chinesische, indische und europäische Philosophie, drei unabhängig von einander entstandene Versuche, zu befriedigender Welt- und Lebensanschauung zu gelangen, zeigen folgende übereinstimmende Grundzüge: 1. Die philosophische Gedankenbewegung entsteht aus religiösen Bedürfnissen, strebt bald nach Befreiung und bekämpft hernach die hergebrachte Religion, um sie durch eine neue und höhere zu ersetzen. 2. Drei Entwickelungsstufen lassen sich unterscheiden: Auf der Stufe des naiven Realismus ist die chinesische Philosophie stehen geblieben; die dialektische Stufe mit der Entstehung der Logik bezeichnet den Höhepunkt der indischen Philosophie und nur die europäische ist zu einer dritten, wissenschaftlichen Stufe fortgeschritten.

Philosophie als allgemeine Wertlehre; Prof. Chiappelli, Neapel. Die Natur- und historischen Wissenschaften sind objektiv und erklärend. Auch Logik, Ästhetik und Ethik haben einen Wert an sich, schaffen aber Werte, Normen, die in ihrem Zusammenhang eine Zweckvereinigung ausdrücken können, und insofern ist eine Philosophie der natürlichen Werte möglich. Die Philosophie sei eine Wissenschaft der Werte, will also nur sagen, ihr ideeller Inhalt werde aus einer Serie von subjektiven Seinsbewertungen gebildet. In diesem Begriff der Wertlehre lassen sich

die Kritik der Urteilskraft wie der heutige Indeterminismus, namentlich der französische, vereinen.

Die Ideen in den letzten Dialogen Platons. Prof. Piat, Paris, begründet zunächst, warum er als letzte Dialoge annehme: Theätet, Sophistes, Politikus, Philebus, Timäus und gelangt auf Grund sorgfältiger Textkritik zum Ergebnis, daß keiner dieser Dialoge irgendwelche Abweichung von der Ideenlehre enthalte, wenn dieselbe auch an verschiedenen Stellen mit verschiedenem Nachdruck dargestellt worden sei. Dies kann nicht bezweifelt werden in bezug auf Philebus und Timäus, aber ebensowenig in bezug auf die dialektischen Dialoge, obwohl hier weniger der metaphysische als vornehmlich der logische Gesichtspunkt maßgebend gewesen. — Mit zunehmendem Alter hat Plato der Psychologie einen immer größeren Platz in seinem System eingeräumt; die Ideen sind aber davon unberührt geblieben; in der platonischen Ideologie findet sich also kein Aristotelismus, noch weniger kann nach einem Schatten von Kant gesucht werden.

Ch. Werner, Genf, prüft speziell die Beziehung zwischen der aristotelischen Gottheit und den beiden Hauptprinzipien der aristotelischen Philosophie: Form und Materie, wobei sich ergibt, daß der Gott des Aristoteles nicht, wie es gewöhnlich geschieht, als reine, in keiner Materie realisierte Form aufgefaßt werden kann, sondern nur als Seele der Welt, soll die als Verhältnis vom Beweger zum Bewegten zu charakterisierende Beziehung zwischen Gott und Himmel verständlich werden. Weiter zeigt der Referent, wie sich aus der verschiedenen Verwendung des Begriffes Materie die falsche Ansicht entwickeln konnte, der aristotelische Gott sei eine Form ohne Materie.

Mitteilung von Derenbourg, Paris: In der Nationalbibliothek Madrid hat sich der aus dem Jahr 1159 stammende Originaltext des Averroësschen Kommentars über die kleinen physikalischen Schriften des Aristoteles gefunden.

Sachliche und formelle Gründe führen Jungmann, Bern, zur Annahme, „Le Monde“ des Descartes sei nicht verloren gegangen, sondern beinahe vollständig erhalten geblieben in dem Nachlaßwerk: „Le monde ou traité de la lumière“ (incl. „L'homme“

als Chap. 18). — Die Physik bildet das Zentrum Descartesschen Denkens, die metaphysische Spekulation nur die erkenntnistheoretische Grundlage; Descartes ist Empiriker, seine Philosophie „empirischer Idealismus".

Prof. Bovet, Neuchâtel, kündigt einen für die Geschichte der Philosophie interessanten Fund an: die in der Stadtbibliothek Neuenburg aufbewahrten Papiere von Louis Bourguet (1678 bis 1742) und zeichnet darnach die Geschichte einer projektierten Ausgabe der Werke Leibnizens, deren Detail für die von den Akademien Berlin und Paris mit der Neuausgabe Betrauten von Interesse sein möchten.

Rousseaus Forderung der Rückkehr zur Natur; Benrubi, Berlin. Rousseaus Naturzustand ist nicht als dogmatisch angenommene Realität, sondern als leitende Idee aufzufassen. Rückkehr zur Natur! bedeutet also nicht Rückschritt auf eine angenommene ursprüngliche paradiesische Lebensarmut, sondern Rückkehr zur natürlichen Kultur. Natürlich und damit normal ist für Rousseau alles, was die Entfaltung des rein Menschlichen fördert: er bekämpft nicht die Kulturentwickelung, möchte sie aber auf natürliche Bahnen gelenkt wissen.

Kant und die Gottesbeweise. An der Hand seiner „Philosophie der Form" kommt Levy, Hamburg, zum Ergebnis: „Die von Kant proklamierte Eliminierung des Gottesbeweises aus der Philosophie ist in dieser selbst durchaus nicht begründet. Im besonderen kann die Kantsche Widerlegung der scholastischen Beweise für die Existenz eines höchsten Wesens nicht als einwandfrei gelten, da sie sich in der Hauptsache gegen formale Schwächen der Beweisführung richtet", der er, in Verkennung des Begriffes der Existenz, die Apriorilehre gegenüberstellt.

„Das Spiel der Kräfte in Kants Urteilskraft." Frl. Tumarkin, Privatdozent, Bern. „Kants Spiel der Kräfte läßt sich nicht ohne weiteres, wie Hermann Cohen will, im Sinne der neueren ästhetischen Theorien als ‚Spiel aller Arten des Bewußtseins' deuten. Vielleicht ließe sich aber Kants ‚Spiel der Vorstellungskräfte' (bei welchem der Verstand, als ‚Vermögen durch die Vorstellungen einen Gegenstand zu erkennen', nicht, wie bei

der logischen, objektiven Erkenntnis, der Einbildungskraft eine Grenze setzt) auffassen als die Form, in der wir uns nicht des Objektes, sondern des Zustandes des Subjektes, aller inneren Vorgänge in uns bewußt werden, so daß alle die neueren Theorien des ästhetischen Spiels, der inneren Wahrnehmung der Selbstwertung, nichts anderes wären, als eine psychologische Analyse des Inhalts des ästhetischen Urteils, von dessen Form Kant eine transcendentale Analyse gibt.“

Die anthropologische Vernunftkritik von J. F. Fries. Elsenhans, Heidelberg. „Der die Erkenntnistheorie der Gegenwart beherrschende Gegensatz der psychologischen und der transcendentalen Methode läßt sich aus der Geschichte der Kantschen Philosophie heraus gründlicher verstehen, wenn wir einer mehr und mehr zutage tretenden Neigung der gegenwärtigen Philosophie folgend einen Schritt über Kant hinausgehen, zu J. F. Fries. Eine eingehende Untersuchung zeigt, daß auch Fries eine empirisch-psychologische Begründung der Allgemeinheit und Notwendigkeit der Erkenntnis für unmöglich hielt, also in diesem Hauptpunkt nicht so weit von seinen Gegnern differiert, als in der Regel angenommen wird.“

Fichte und Comte. Prof. Windelband. „Das gefährliche Grundprinzip der platonischen Philosophie, das Heil der Gesellschaft in der ihr ganzes Leben umfassenden und bestimmenden Herrschaft einer geistigen Einheit zu suchen, ist also Fichte und Comte gemeinsam: und, um es nun mit einem Worte zu sagen, ihr Unterschied und ihr Gegensatz ist der, daß diese herrschende Einheit von Fichte im Sinne der Kantschen Philosophie als eine tatkräftige Willensüberzeugung, von Comte dagegen als eine theoretische Lehre vom gesetzmäßigen Wesen der menschlichen Gesellschaft und Geschichte gesucht wird. Es besteht zwischen beiden in letzter Linie der Gegensatz von Voluntarismus und Intellektualismus.“ Letzterer führte Comte zurück „in den von naturwissenschaftlichen Gesichtspunkten beherrschten Typus der Aufklärungsphilosophie, die er so eifrig bekämpfte“, was ihn zwang, „an das ‚affektive System‘ zu appellieren und die Bahn seiner ‚subjektiven‘ Periode zu beschreiten“. Der Kernpunkt der Fichteschen Lösung dagegen ist das Problem der Persönlichkeit, der

freien, selbstbestimmten Individualität; diese „ist niemals aus generellen Formen abzuleiten, zu verstehen, zu konstruieren — sie ist nur zu erleben.“

Spirs Religionsphilosophie. Prof. Brunschvicg, Paris. Spir sucht den Inhalt des religiösen Bewußtseins festzustellen, wie er sich allmählich herausgebildet hat durch die Jahrhunderte kritischer Prüfung des Verhältnisses zwischen dem nach Normen der Vernunft urteilenden Geiste und dem beurteilten, widerspruchsvollen, gleichsam gegen den eigenen Willen den Gesetzen der Kausalität unterworfenen Universum. Die Religion ist eine Tat des Geistes und wendet sich an das Beste im Menschen, an die doppelte Universalität von Intelligenz und Liebe. Sie will die Ungereimtheiten nicht erklären, sucht sie aber immer deutlicher hervortreten zu lassen, um die Welt um so gründlicher zu verachten, auf welcher sich dieselben abspielen. Eine sowohl an sich wie für die Geschichte der Philosophie interessante Synthese des Fichteschen Spiritualismus und des Schopenhauerschen Pessimismus.

Prof. Geijer, Upsala, charakterisiert die Moralphilosophie des schwedischen Essayisten Gustav von Leopold (1756—1829), der als Schüler der englischen Moralphilosophen die Grundlage der Ethik in dem moralischen Gefühle sucht, dasselbe aber unter dem Einflusse Kants begrifflich schärfer faßt und inhaltlich nicht unwesentlich modifiziert.

Birukoff, Genf, charakterisiert zunächst Tolstoy als unermüdlichen Arbeiter, der seine Lehre im Sinne der Klärung und Vertiefung beständig erweitere. Auf die Periode der großen Schriften sich beschränkend, bezeichnet er als Mittelpunkt Tolstoyscher Philosophie das Leben, als Manifestation und Vollendung des göttlichen Willens in den beiden Hauptformen: Vernunft und Liebe. Unter dem Gesichtspunkt der Moral ist das Leben ein Streben nach dem für die Allgemeinheit Guten und findet wahre Befriedigung nur in der den Gesetzen der Vernunft unterworfenen Liebe. Wahre Brüderlichkeit besteht also in der Resignation, die nichts für sich selbst verlangt. — Ausführungen, die von kompetenter Seite, Frl. Dr. Axelrod usw., lebhaft bestritten worden sind.

Jahresbericht

über

sämtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Ingram Bywater, Alessandro Chiappelli, Victor Delbos, Wilhelm Dilthey, A. Dyroff, Benno Erdmann, H. Gomperz, H. Lüdemann, J. Pollak, Andrew Seth, Paul Tannery, Felice Tocco, E. Wellmann und Wilhelm Windelband

herausgegeben von

Ludwig Stein.

II.

Die polnische Philosophie der letzten zehn Jahre (1894—1904).

Von

Heinrich von Struve.

Die Philosophie hat in den letzten Zeiten unter den Polen einen lebhaften Aufschwung genommen. Die verschiedensten Richtungen der allgemeinen Philosophie finden unter ihnen ihre Vertreter und außerdem fehlt es nicht an selbständigen Versuchen zur Bildung neuer Weltanschauungen, die dem Zeitgeiste und den Fortschritten der Wissenschaft Rechnung tragen. Freilich kann man nicht sagen, daß dieser Aufschwung gerade im letzten Jahrzehnt hervorgetreten wäre, da eine regere Bewegung auf dem Gebiete der polnischen philosophischen Literatur schon früher zu bemerken war. Aber die letzten zehn Jahre geben diesem Aufschwunge jedenfalls einen vollen Ausdruck und verdienen daher besondere Beachtung.

Das geistige Leben der Polen konzentriert sich hauptsächlich in drei Mittelpunkten: Krakau, Lemberg und Warschau Posen könnte man als vierten Mittelpunkt mit hinzuzählen, wenn es dort eine höhere Lehranstalt gäbe, die das polnische geistige Leben förderte, und wenn die dortige polnische Gesellschaft der Freunde der Wissenschaften in ihrer Wirksamkeit durch entgegengesetzte politische Strömungen nicht bis zum äußersten eingeschränkt wäre. Daher es nicht wunder nimmt, wenn in letzter Zeit von einer förmlichen „Emigration“ polnischer Talente aus Posen nach Krakau, Lemberg und Warschau gesprochen wird.

Auf dem Gebiete der Philosophie ist jedenfalls in Posen, seit den Zeiten, da dort die hervorragenden Philosophen Karl Libelt und August Cieszkowski tätig waren, sehr wenig geleistet worden.[1]) Für das letzte Jahrzehnt wäre wohl nur die Veröffentlichung des zweiten und dritten Bandes des bekannten Werkes Cieszkowskis: Das Vaterunser zu verzeichnen. Der erste Band dieses Werkes ist schon 1848 erschienen; in zweiter Auflage, Posen, 1870. Die Herausgabe der posthumen Bände besorgt der Sohn des 1894, im Alter von 80 Jahren verstorbenen berühmten Verfassers. Die beiden Bände, Posen 1899 und 1903 enthalten eine reiche und höchst lebensvolle Entwicklung der schon lange zur Geschichte der polnischen Philosophie gehörenden historiosophischen Anschauungen Cieszkowskis. Es handelt sich hier hauptsächlich um die Darlegung der sozialen Grundlagen für jene dritte, letzte und höchste Epoche der Menschheitsgeschichte, die sich in der Liebe realisieren soll, da Gott in Wahrheit der Menschen Vater sein wird und sie untereinander Brüder und Schwestern. Eine Reihe eingehender und tiefer Erörterungen sowohl über die gegenwärtigen sozialen Zustände, als auch über die Zukunft der gesellschaftlichen Organisation und der internationalen Beziehungen geben dem Werke auch heute noch hohen Wert.

Wenn wir nun zur Schilderung der philosophischen Bewegung in den genannten drei Mittelpunkten des polnischen geistigen Lebens übergehen, so haben wir mit Krakau den Anfang zu machen, da

[1]) Um dem Leser die Aussprache der polnischen Namen zu erleichtern, wiederhole ich hier die Anweisung, die ich in meiner Abhandlung: Die polnische Literatur zur Geschichte der Philosophie im Archiv für Geschichte der Philosophie, 1895 gegeben habe. aw wird nicht wie au, sondern mit Hervorhebung des w ausgesprochen: ą wie das französische on in on dit; c stets wie tz, also ci wie tzi, cki wie tzki; ę wie das französische in in latin; ie stets wie je; das durchstrichene l (ł) wie ein doppeltes l; ń wie ein weiches n, etwa nj; ó wie u; rz wie rsch: sz wie sch: y wie das i in zittern: z wie das s in Sie; ż wie das französische g in génie.

Es sei ferner erwähnt, daß die Anführung der polnischen Schriften im Original typographische Schwierigkeiten bereitet, weswegen hier die Titel dieser Schriften in deutscher Übersetzung gegeben werden. Wo nicht ausdrücklich hervorgehoben wird, in welcher Sprache eine Schrift verfaßt ist, da ist stets die polnische Sprache gemeint.

dort nicht bloß die polnische Universität, sondern auch die polnische Akademie der Wissenschaften eine rege Entwicklung der philosophischen Bestrebungen unterstützen.

I. Krakau.

Als offizielle Vertreter der Philosophie an der Universität zu Krakau sind schon seit einigen Jahrzehnten die Professoren S. Pawlicki und M. Straszewski tätig. Auch in dem letzten Jahrzehnt, seit 1894, haben beide die polnische philosophische Literatur mit vorzüglichen Werken ausgestattet.

Obwohl Prof. Pawlicki in früheren Schriften seine Anschauungen über Philosophie überhaupt sowie über Fragen aus dem Gebiete der Erkenntnistheorie und Psychologie dargelegt hat, so bleibt doch seine hervorragendste Leistung eine Geschichte der griechischen Philosophie von Thales bis zum Tode des Aristoteles. Mit ihr beginnen wir auch unseren Bericht.

Die gesamte Geschichte der griechischen Philosophie teilt Pawlicki in vier Perioden. Die erste, von Thales bis Sokrates (von 600 bis 430 v. Chr.), umfaßt die großen kosmologischen Schulen und endet mit der Sophistik. Die zweite, von Sokrates bis zum Tode des Aristoteles (430—322), bildet das goldene Zeitalter der griechischen Philosophie mit Sokrates und den Schulen, die sich an ihn anschließen, sowie Platon und Aristoteles. Die dritte Periode, vom Tode des Aristoteles bis Christus (322 v. Chr. bis 30 n. Chr.) umfaßt die Schulen der großen Philosophen, der Akademie und des Lyzeum, sowie der Stoiker und Epikureer, die im Skeptizismus auslaufen. Die letzte Periode, von Christus bis Justinian (30—529 n. Chr.), stellt die Erneuerung und Weiterbildung der alten Schulen dar mit dem Neuplatonismus und der griechisch-christlichen Philosophie.

Von diesen vier Perioden bilden die zwei ersten nach der Anschauung des Verfassers ein in sich abgeschlossenes Ganzes. Wie alle Zweige der griechischen Literatur und Kunst nach Alexander einer vollkommenen Umgestaltung unterliegen, so ist dies auch der Fall auf dem Gebiete der Philosophie. Aristoteles war der letzte Weise Griechenlands, ähnlich wie Demosthenes der

letzte griechische Politiker war. Einen Abschluß der griechischen Philosophie mit Aristoteles hält daher der Verfasser für völlig berechtigt und macht demgemäß im genannten Werke die ersten zwei Perioden zum Gegenstande seiner Untersuchung.

Der erste Band dieses Werkes ist schon 1890 erschienen und umfaßt nebst einer ausführlichen Einleitung die erste Periode, ferner die Darstellung der Sokratischen Philosophie, sowie der auf ihr gegründeten Schulen bis auf Xenophon.[2]) Vom zweiten Bande ist bisher der erste Teil 1903 erschienen und befaßt sich ausschließlich mit Xenophon und Platon. Nur dieser Teil fällt in den Zeitraum unseres Berichts.

Wie im vorhergehenden Bande vereinigt der Verfasser auch in diesem Teile kritische Gründlichkeit mit einer einnehmenden, ja vielfach fesselnden Darstellung. In zahlreichen Bemerkungen und Zitaten tritt uns der selbständige Forscher entgegen, der das reiche Material, das seine Vorgänger gesammelt, kritisch sichtet und direkt aus den Quellen schöpft, um seine Auffassung, wo es nötig ist, zu begründen. Dabei ist der Text des Buches fließend und schön geschrieben, in einzelnen Partien sogar mit poetischem Schwung, wo es der Gegenstand erlaubte. Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, eine eingehende Beurteilung dieses vorzüglichen Werkes zu geben. Zu seiner wissenschaftlichen Charakteristik seien jedoch einzelne Punkte hervorgehoben, die besondere Aufmerksamkeit verdienen.

Xenophons Leben und philosophische Auffassungen hat der Verfasser eingehender bearbeitet, als man dies sonst in einer Geschichte der griechischen Philosophie gewohnt ist zu tun (Seite 1 bis 105). Er gibt zwar zu, daß Xenophon kein Philosoph von Fach war, daß daher auch seine Schriften, in denen Sokrates auftritt, nicht die Absicht haben, dessen Philosophie darzustellen. Als praktischer Mann, Soldat und Politiker, hatte Xenophon keinen Sinn für metaphysische, logische und naturwissenschaftliche Diskussionen. Ihn interessierten vornehmlich ethische Fragen, die

[2]) Einen Bericht über diesen ersten Band enthält die vorhin erwähnte Abhandlung über die polnische Literatur zur Geschichte der Philosophie.

mit dem alltäglichen Leben in Zusammenhang standen, und in dieser Richtung vornehmlich war er ein Schüler des Sokrates, eignete sich dessen diesbezügliche Anschauungen an und stellte auch Sokrates hauptsächlich von dieser Seite dar. Aber da Pawlicki selbst die Philosophie nicht bloß als Lehre, sondern auch als Leben aufgefaßt haben will, wie er dies in der Einleitung dargelegt hat, so macht er auch Ernst mit dieser Auffassung der Philosophie und sucht bei jedem Philosophen den Zusammenhang zwischen seiner Lehre und seinem Leben auf. Das gibt eben auch seinem Werke einen originellen Zug und fesselt den Leser.

Bei Xenophon tritt natürlich das Leben vor der Lehre in den Vordergrund und Pawlicki schildert seine „homerische" Erscheinung so eingehend, als die spärlichen Quellen es erlauben. In ihm sei das griechische Ideal eines guten Bürgers, sowie das καλὸς κἀγαθός der Griechen realisiert. Darauf folgt eine Analyse und Charakteristik aller seiner Schriften mit besonderer Berücksichtigung der Lebensanschauungen, die in denselben niedergelegt sind. Sie bilden den eigentlichen philosophischen Gehalt der Schriften Xenophons, der, wie gesagt, kein Interesse für spekulative Systembildung hatte und daher auch, wie Sokrates in seinem Alter, — die Kosmologie beiseite liegen ließ. Zahlreiche kritische und polemische Bemerkungen, welche den Zweck haben, des Verfassers Darstellung im einzelnen zu begründen, geben derselben einen streng wissenschaftlichen Charakter.

Den Hauptinhalt dieses zweiten Bandes bildet Platon (S. 105 bis 480). Im Zusammenhange mit seinem Leben werden seine Reisen, die Begründung der Akademie, sowie seine politischen Ideale und seine häuslichen Verhältnisse besprochen. Bei der Analyse seiner Werke wird der Frage nach ihrer Chronologie eine eingehende Untersuchung gewidmet, während die Darstellung seiner Philosophie mit seiner Theorie der Liebe beginnt und mit der Ideenlehre abschließt. Auch hier wollen wir nur einzelne, besonders wichtige Momente hervorheben.

Die Reise Platons nach Ägypten erkennt der Verfasser als wahrscheinlich an, meint aber, daß in Platons Schriften keine direkte Hinweise darauf gegeben seien. Jedenfalls könne Platon

wegen der damaligen Lage der Dinge nicht weiter als bis Sais vorgedrungen sein, auch könne er nicht viel Neues von den damaligen Ägyptern gelernt haben, da bei ihnen zu jener Zeit alle Wissenschaften im Verfalle waren und weit niedriger standen, als in Griechenland. Die Kasteneinrichtung der Ägypter sowie ihre Sorgfalt für die Erziehung der Jugend mag das einzige gewesen sein, was Platon bei ihnen als Neuheit kennen lernte und modifiziert in seinen idealen Staat aufnahm.

Auch die Daten der sizilianischen Reisen Platons hat Pawlicki einer Revue unterzogen. Im Zusammenhang mit ihnen gibt er eine vorzügliche Charakteristik von Tarent und Syrakus und bespricht die persönlichen Beziehungen Platons sowohl zu den Pythagoräern, insbesondere zu Archytas von Tarent und Timäus von Lokri, als auch zu Dion, Dionysius und Annikeris. Den Einfluß der Pythagoräer bis in das späte Alter des Denkers schreibt er dem Umstande zu, daß Platon wahrscheinlich verschiedene pythagoräische Werke mit sich nach Athen brachte. Ob Platon seine Reisen ohne Unterbrechung ausführte, oder ob er dazwischen länger in Athen weilte, dort lehrte und Schriften veröffentlichte, auf diese Fragen, meint Pawlicki, ist aus den auf uns gekommenen Quellen keine sichere Antwort zu geben, demgemäß sucht er die diesbezüglichen Angaben Grotes, Zellers, sowie Steinhardts zu widerlegen. Nach seiner Ansicht ist es am wahrscheinlichsten, daß Platon ganze zwölf Jahre außerhalb Athens zubrachte und erst kurz vor dem Ende des korinthischen Krieges um 387 zurückkehrte.

Der Stiftung der Akademie widmet der Verfasser ebenfalls eine kritische Untersuchung und kommt zum Schluß, daß Platon eine religiöse Genossenschaft begründete, weil angesichts der Gesetze Athens das Vermögen einer solchen Genossenschaft als Eigentum der Götter auf ewige Zeiten gesichert war, während eine politische Gesellschaft oder ein Freundschaftsbund durch eigenen Beschluß leicht aufgelöst werden könnte. Das sei auch der Grund, daß die Platonische Akademie während neun Jahrhunderten tätig war und erst 529 n. Chr. durch einen Gewaltakt Justinians geschlossen wurde. Über die Vorträge und Studien in der Akademie

unter Platons Leitung gibt der Verfasser eine ebenso anziehende als belehrende Schilderung.

Bei Erörterung der Frage nach der Chronologie der Schriften Platons geht Pawlicki auf die neue statistische Methode Dittenbergers, die besonders W. Lutoslawski in seinem englischen Werke über Platons Logik als stylometrische Methode ausbildete, nicht näher ein; er spricht nur die Ansicht aus, daß diese Methode keine sicheren Resultate zutage gefördert habe, und daß diejenigen Forscher, die sich ihrer bedienten, einander auch oft widersprechen. So sei es besser, die alte historisch-kritische Methode beizubehalten. Auf Grund derselben nimmt Pawlicki an, daß die Republik ungefähr ins fünfzigste Lebensjahr Platons fällt, und daß im Vergleich mit ihr meistens bestimmt werden kann, ob diese oder jene Schrift vor oder nach der Republik verfaßt worden sei. Der Timäus und Kritias sind Fortsetzungen der Republik, während die Gesetze bekanntlich das letzte Platonische Werk sind. Andererseits finden wir in der Republik Stellen, die an Philebus, Phädon, Menon und Georgias anklingen; diese Schriften sind im Philebus zitiert. Der Sophistes ist aber eine Fortsetzung des Theätet. In diese chronologische Folge lassen sich nun auch die übrigen Schriften einreihen. Jedenfalls könne auf Grund solcher Untersuchungen die Chronologie der Hauptschriften Platons angegeben werden, um den Entwicklungsgang seiner Philosophie genau zu bestimmen.

Als erste Schrift Platons, die wahrscheinlich schon 402 v. Chr. verfaßt wurde, nimmt Pawlicki mit Volquardsen und Usener den Phädrus an und sucht sowohl alle entgegengesetzten Ansichten zu widerlegen, als auch neue positive Beweise für diese Hypothese beizubringen. So beginnt denn auch die Darstellung der Philosophie Platons mit einer ausführlichen Analyse des Phädrus, an den sich der Lysis und der Symposion anschließen, die zusammen Platons Theorie der Liebe enthalten. Sie bildet den Ausgangspunkt für die Philosophie Platons, darum untersucht er rückhaltslos ihre Formen in jenen drei Schriften von verschiedenen Standpunkten aus, und kommt schließlich zur Überzeugung, daß die Liebe zur himmlischen Schönheit, Weisheit und Tugend die höchste

sei. Den Fortschritt in der Auffassung der Liebe vom Phädrus bis zum Symposion, der mit dem Fortschritt in der Lebensanschauung Platons zusammenhängt, sucht der Verfasser durch zahlreiche kritische Exkurse nachzuweisen. Eine interessante Parallele zwischen Platons Lehre von der Liebe und der Schopenhauers, sowie der des Christentums bildet den Abschluß dieses ersten Abschnittes in der Darstellung der Platonischen Philosophie.

Der nächste Abschnitt hat Platons Psychologie zum Gegenstande, wobei seine Lehren vom Ursprunge der Seele, ihrem Wesen und Kräften und ihrer Unsterblichkeit erörtert werden. Als Quellen benützt hier der Verfasser neben dem Phädon in eingehender Weise vorzüglich den Phädrus, Menon, die Republik, den Timäus und daneben auch den Georgias, Philebus, Alkibiades und einige andere Dialoge. Der Unterschied zwischen der Auffassung der Seele im Phädrus und in dem weit späteren Timäus wird näher dargelegt und erklärt, wobei auch die Kritik der Platonischen Psychologie seitens des Aristoteles Berücksichtigung findet. Das Grundproblem über das Verhältnis der Seele zum Leibe nimmt Platon, nach der Ansicht Pawlickis, selbständig erst im Timäus auf, indem er hier der Seele psychologische Kräfte oder Teile vindiziert, die im Phädrus noch nicht klar aufgestellt werden. In dem letzteren ist noch das Mythische vorherrschend, während der Timäus eine wissenschaftliche Erklärung des Seelenlebens zu geben sucht. In den kritisch-polemischen Exkursen werden hier neben den bekannten deutschen Forschern auch die französischen, englischen und italienischen, Chaignet, Fouillée, Martin, Carrau, Campbell, Archer-Hind, sowie Bonghi, Chiaparelli, und besonders auch W. Lutoslawski berücksichtigt. Den Schluß dieses Abschnittes bildet eine Kritik der Beweise Platons für die Unsterblichkeit der Seele. Dieselben werden als ungenügend angesehen, aber sie bezeugen den Glauben Platons an die persönliche Unsterblichkeit der Seelen aus ethischen Gründen.

Mit der Dialektik Platons befaßt sich der letzte Abschnitt des bis jetzt veröffentlichten Teiles des Werks. Der Verfasser handelt hier von der dialektischen Methode und der Ideologie Platons. Eine Reform der durch die Sophisten gemißbrauchten

dialektischen Methode hat schon Sokrates unternommen. Platon aber hat sie, nach des Verfassers Ansicht, vervollkommt durch strengere Deduktion und Anwendung auf Probleme, welche der Meister nicht berührte. Von diesem Standpunkte aus werden die Auffassungen der platonischen Dialektik seitens verschiedener Forscher bis auf Lutosławski einer Zensur unterzogen. Pawlicki sucht ihnen gegenüber nachzuweisen, daß Platon die Definition und Einteilung nicht als parallele, voneinander unabhängige Tätigkeiten faßt, sondern das Sammeln des einzelnen unter einen Begriff und das Teilen desselben bilden für ihn zwei Wege, die zum gemeinschaftlichen Ziele, der Definition, als der Bestimmung des Wesens eines Dinges, führen. Die spezielle Darlegung dieser Methode sowie der verschiedenen Arten der Erkenntnis nach Platon bildet den Übergang zu seiner Ideologie. Diese will der Verfasser soviel als möglich mit den Worten Platons darstellen, ohne sie durch eigene oder der Kommentatoren Zusätze zu vervollständigen, nur die kritischen Bemerkungen des Aristoteles werden als Quelle herbeigezogen zur Feststellung und Klärung der weniger klaren Sätze Platons. Auf Grund dieses Materials führt er die platonische Ideenlehre auf die Beantwortung der folgenden vier Fragen zurück: 1. Was bedeuten die Worte εἶδος, ἰδέα? 2. Welch eine Daseinsform kommt den Ideen zu? 3. Wo befinden sich die Ideen und wie sehen sie aus? 4. Wie viel Ideen gibt es? Die Antworten lauten kurz gefaßt: Idee ist das Eine in Vielem, als solches bildet sie das Wesen jedes Dinges und existiert für sich, unabhängig von ihren einzelnen Erscheinungen. Sie hat ihr Dasein in der überirdischen Welt. Ihre Zahl ist ebenso groß, als es Allgemeinheiten gibt, aber sie alle vereinigen sich in der Idee des Guten, in Gott.

Der flüchtig dargelegte Inhalt der bis jetzt erschienenen Teile der Geschichte der griechischen Philosophie Prof. Pawlickis gibt keinen erschöpfenden Begriff von der Fülle und den seltenen Vorzügen dieses Werkes. Dazu muß man das Werk selbst zur Hand nehmen. Daher wäre es sehr wünschenswert, wenn es in eine, der allgemeinen wissenschaftlichen Welt zugänglichen Sprache übersetzt würde. Es würde in derselben ohne Zweifel aufs beste aufgenommen werden.

Außer dem zweiten Teil dieses Werkes veröffentlichte Pawlicki im letzten Jahrzehnt ein Buch über Ernst Renan, sein Leben und Schriften, zweite vermehrte Auflage, Krakau 1896. Es ist dies eine ausführliche Kritik Renans, wobei der Verfasser seinen Standpunkt als Theologe natürlicherweise viel mehr zur Geltung bringt, als dies in der Geschichte der griechischen Philosophie der Fall sein konnte. Nebst den biographischen Daten ist der größte Teil dieses Buches einer historisch-kritischen Polemik gegen Renans Leben Jesu und seine Geschichte des Volkes Israel, sowie der Anfänge des Christentums gewidwet. Dieser Teil fällt natürlich nicht in unser Bereich. Es sei nur erwähnt, daß der Verfasser auch hier überall aus erster Quelle schöpft und von seinem Standpunkte aus höchstmögliche Objektivität einhält. Übrigens hat Pawlicki einen kurzen Auszug aus diesem Buche auch deutsch in dem Jahrbuche der Leo-Gesellschaft in Wien 1893 veröffentlicht und verfaßte schon 1884 eine Untersuchung über den Ursprung des Christentums, die ebenfalls in deutscher Sprache, Mainz 1885, erschienen ist. Das Buch Pawlickis über Renan unterzieht jedoch auch dessen philosophische Anschauungen einer kritischen Untersuchung und verdient daher in dieser Beziehung unsere Beachtung.

Auf die Frage, ob Renan überhaupt eine Philosophie hatte? gibt Pawlicki folgende Antwort: „Seine Verehrer bejahen es und halten sie für bedeutend. Andere sprechen sie ihm gänzlich ab; man hat sogar behauptet, indessen wohl mit Unrecht, sein System scheine gewesen zu sein, überhaupt kein System zu haben. Denn obwohl es wahr ist, daß er bei allen Denkern Anschauungen fand, die ihm zusagten, und obwohl er gelegentlich zu behaupten pflegte, daß alle Systeme gleich wahr und gleich falsch wären, so kehren doch gewisse Meinungen in allen seinen Werken wieder und können als sein philosophisches Kredo betrachtet werden. In diesem Sinne hat man das Recht, von einer Philosophie Renans zu reden, trotzdem er keinen ihrer Teile systematisch ausgeführt, noch sich die Mühe gegeben hat, ihre Grundsätze und deren gegenseitigen Zusammenhang ernstlich zu prüfen. Er hat dies zu tun sogar dort unterlassen, wo es die Sache durchaus erforderte, nämlich in seinen speziell philosophischen Schriften".

Nach dieser allgemeinen, wohl zutreffenden Charakteristik haben wir keinen Grund, hier näher auf die Darstellung und Kritik der philosophischen Anschauungen Renans einzugehen. Wir wollen nur noch hinzufügen, daß diese Kritik Pawlickis zwar den streng katholischen und kirchlichen Standpunkt einnimmt, jedoch durch eine Reihe allgemeiner Erwägungen unterstützt wird und mit Hilfe eines ethischen Humanismus die höchstmögliche philosophische Objektivität erreicht.

Nebst Pawlicki ist M. Straszewki seit nun 25 Jahren als Professor der Philosophie an der Universität zu Krakau tätig, und durch Schriften aus verschiedenen Gebieten der Philosophie, insbesondere der Geschichte der Philosophie, wie die über den Mathematiker und Philosophen Johann Sniadecki, 1875, über J. St. Mill, 1877, über den indischen Pessimismus, 1888, und andere, bekannt. Sein Hauptwerk fällt ebenfalls in das Gebiet der Geschichte der Philosophie und hat ihre gesamte Entwicklung im Abriß zum Gegenstande. Der erste bis jetzt herausgegebene Band ist unter dem Separattitel: Geschichte der Philosophie im Osten nebst einer allgemeinen Einleitung zur Geschichte der Pilosophie, Krakau 1894, erschienen. [3])

In der Einleitung (S. 1—78) bezeichnet Straszewski die Philosophie als Streben nach höchstmöglichem Wissen, das die allgemeinsten Prinzipien und die Elemente alles dessen in sich schließt, was den Gegenstand unseres Denkens bildet. Von diesem Standpunkt aus umfaßt sie einerseits das Streben nach einer einheitlichen Weltanschauung, ferner eine Theorie des Ideals, die die Bestimmung des Menschen im Weltall darstellt, und schließlich eine Untersuchung über die Gesetze und die Natur des Denkens als des Mittels, die Wahrheit zu erkennen. Es sind dies die von altersher bekannten philosophischen Grundwissenschaften: Physik,

[3]) Über die ersten Hefte dieses Werkes sprach ich schon in der erwähnten Abhandlung über die polnische Literatur zur Geschichte der Philosophie. Hier soll der angeführte Band als Ganzes berücksichtigt werden.

Ethik und Logik. In einer späteren Schrift: Über Philosophie und philosophische Wissenschaften, Krakau 1900, sowie in einer Abhandlung: Was ist Philosophie? in der Philosophischen Revue Weryhos 1902, entwickelt der Verfasser auf historisch-kritikischer Basis seinen Begriff der Philosophie eingehender und sucht eine vollere Einteilung derselben zu geben, indem er als ihre Hauptteile Psychologie, Erkenntnistheorie, Logik und Methodologie, ferner Metaphysik, Religionsphilosophie und Ethik anführt.

In dem erwähnten ersten Bande seines Geschichtswerkes gibt Straszewski eine eingehende Darstellung der Entwicklung der Philosophie in Indien, China, bei den Ägyptern, sowie bei den Völkern Westasiens. Die Frage, ob die Geschichte der Philosophie wirklich mit den Anschauungen aller dieser Völker zu beginnen oder ob sie nicht etwa doch ihren Anfang erst von den Griechen zu nehmen habe, sucht der Verfasser in der Einleitung zu beantworten, indem er das Verhältnis der Philosophie sowohl zur Religion als zu den Einzelwissenschaften erörtert und zum Schlusse kommt, daß jene wie diese den Ausgangspunkt des menschlichen Wissens bilden und durch das Streben nach Einheit und Begründung ihrer Anschauungen mit der Philosophie aufs engste verknüpft sind. Demgemäß zieht der Verfasser in das Bereich seiner Untersuchung sowohl die verschiedenen Religionssysteme der erwähnten Völker, als auch die Anfänge der Spezialwissenschaften, die bei ihnen zu finden sind.

Ohne in diesem Referate auf einzelne Kontroversen eingehen zu können, sei hier erwähnt, daß Straszewski aus den besten Quellen schöpft, sofern sie dem Forscher, der kein Orientalist von Fach ist, zugänglich sind. Die gesamte englische, französische und deutsche Literatur über Indien, China, Ägypten usw. ist ihm gut bekannt und aus ihr schöpft er das Material zu seiner Darstellung der orientalischen Philosophie, die zu den ersten in der europäischen Literatur gehört.

Bei Betrachtung der indischen Philosophie (S. 79—211) geht der Verfasser auf die philosophischen Spekulationen der Rig-Veda ein, erörtert die Anfänge einer selbständigen Metaphysik in dem

Begriffe des Atman, gibt einen klaren Begriff von den Systemen Samkya, Nyaya, Waiseshika, des Materialismus und Skeptizismus, von den Reformbestrebungen des Buddha und des Dshanismus, von dem darauf folgenden Eklektizismus und dem endlichen Sieg des Vedantismus. Des letzteren Entwicklung führt der Verfasser bis auf die neueste Zeit, d. h. bis auf den theosophischen Mystizismus Keshubs (geb. 1838).

In der Geschichte der Philosophie in China (S. 213—330), berücksichtigt der Verfasser vor allem die Vorgänger des Lao-tse, dann dessen Lehre, sowie die des Konfu-tse und Meng-tse, ferner den Naturalismus und Pantheismus in der Schule des ersteren, endlich die Erneuerung der Philosophie in China durch den Buddhismus seit dem 11. und 12. Jahrhundert unserer Zeitrechnung bis auf die letzte Zeit. Eine Darstellung der Religionslehre der Ägypter und überhaupt ihrer Zivilisation, ferner die religionsphilosophischen Spekulationen der Chaldäer, der Zend-Avesta, sowie des Alten Testaments bilden den Schluß dieses Werkes über die orientalische Philosophie (S. 331—395).

Aus der obigen Inhaltsangabe ist ersichtlich, daß wir es hier mehr mit einer Geschichte der Religion bei den erwähnten Völkern, von philosophischem Standpunkte aus betrachtet, zu tun haben, als mit einer eigentlichen Geschichte der Philosophie. Wollte der Verfasser in derselben Weise die gesamte Geschichte der Philosophie bearbeiten, so müßte er in ihr Gebiet auch die gesamten religiösen und theologischen Lehren der Griechen und Römer, sowie der modernen Völker mit aufnehmen, was wohl seine Schwierigkeiten bieten würde. Jedenfalls haben wir aber in Straszewskis Werk eine höchst belehrende Darstellung der Anfänge philosophischer Begriffe in Zusammenhang mit den religiösen Anschauungen der orientalischen Völker.

Der Satz, daß die Geschichte der Philosophie nicht erst mit den Griechen beginne, sondern daß schon lange vorher die asiatischen Völker eine Reihe von philosophischen Grundanschauungen ausgebildet haben und daher ebenso zur Geschichte der Philosophie gehören, suchte Prof. Straszewski auch in einem deutschen Vortrage zu begründen, den er in der philosophischen Gesellschaft zu

Wien Über die Bedeutung der Forschungen auf dem Gebiete der orientalischen Philosophie für das Verständnis der geschichtlichen Entwicklung der Philosophie im allgemeinen, gehalten hat und der auch daselbst 1895 im Druck erschienen ist.

In engem Zusammenhange mit der obigen Darstellung der Geschichte der orientalischen Philosophie steht ein anderer deutscher Vortrag Straszewskis, der in derselben Gesellschaft gehalten wurde und ebenfalls in Wien 1900 erschienen ist: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Philosophie. Auch hier zieht der Verfasser die orientalische Philosophie in Betracht und sucht auf Grund einer „vergleichenden Methode" nachzuweisen, daß die Philosophie überall entstehe, wo in den Bedürfnissen des religiösen Lebens eine psychologische und soziale Nötigung zum Nachdenken über das Weltganze gegeben ist. Die Philosophie ist eben ein solches Nachdenken, das aus praktischen Bedürfnissen zur Systematisierung und Vertiefung des religiösen Glaubens führt. Ihre Entwicklung differenziert sich in drei Stufen: der „praktischen Sinnigkeit", der Dialektik und der Forschung, zu einer Reihe von Richtungen, die wiederum in einzelnen Schulen einem Kristallisationsprozesse unterliegen, aus welchem schließlich eine neue Religionsbildung hervorgeht. So kehrt die Philosophie bei jedem Abschlusse immer wieder zu ihrem Ursprunge zurück. In dieser Auffassung wurzelt denn auch Straszewskis enge Vereinigung der Geschichte der Philosophie mit der Geschichte der Religion, wie sie sein oben erwähntes Werk kennzeichnet.

Eine eingehendere Darlegung seines religiösen Standpunktes gibt Straszewski in einigen Vorträgen. Hier sind besonders hervorzuheben: Über die religiösen Ideale der Gegenwart, Krakau 1902, Die Religion der Zukunft, Warschau 1903, ferner der deutsche Vortrag, gehalten in der Generalversammlung der Leo-Gesellschaft in Bregenz: Die trennenden und einigenden Bestrebungen der modernen Gesellschaft, Wien 1902. In diesen Vorträgen sucht der Verfasser zu beweisen, daß angesichts der zersetzenden Wirkung, welche von den zentrifugalen Elementen der modernen Gesellschaft ausgeht, nur die Religion eine einigende

Kraft repräsentiert, die die Menschheit auf dem Wege des Fortschritts und der Vervollkommnung erhalten kann. „Sie allein hat Kraft genug, um das Verschiedenartige bei dem Menschen zu schonen und sie zu einigen.“ Aber der Verfasser gibt zu, daß nicht jede Religion befähigt sei, die Mission einer endlichen Menschheitsverbindung zu erfüllen. „Wir kennen ja Religionen,“ sagt er selbst, „welche den Haß schüren und Klassenunterschiede nach dem Tode anerkennen.“ Nur die christliche Religion hat jene einigende Kraft, weil sie auf dem Grundsatze aufgebaut ist, daß das ganze Menschengeschlecht einen gemeinsamen Vater im Himmel und ein gemeinsames Vaterland besitzt. Im Bereiche aber des zersplitterten Christentums ist, nach der Ansicht des Verfassers, wiederum nur der Katholizismus eine Kraft, die imstande ist, den zersetzenden Elementen Widerstand zu leisten, Religion zu bleiben und nicht in religiöse Bekenntnisse zu zerfallen. Von der „wundertuenden Macht“ des katholischen Christentums erhofft denn auch der Verfasser eine Geistereinigung, welche eine neue Epoche in der Entwicklung der Menschheit darstellen wird. Freilich sieht er ein, daß diese Mission von der katholischen Kirche nur erfüllt werden kann, wenn sie jedem Einzelnen in der Pflege geistiger Güter vollständige Freiheit läßt, alle individuelle und nationale Verschiedenheiten schont, ja sogar pflegt, und wenn sie endlich den „modernen Geist“ zum Bundesgenossen nimmt. Den Glauben des Verfassers, daß dies alles eben die katholische Kirche getan hat und tut, werden wohl nicht viele unter den „modernen“ kritischen Denkern teilen.

Seinen Standpunkt auf dem Gebiete der Erkenntnistheorie hat Straszewski neuerdings in einem Vortrage entwickelt, den er in der Kopernikus-Gesellschaft über die gegenwärtige Krisis in der Erkenntnistheorie gehalten und in der Philosophischen Revue Weryhos 1902 veröffentlicht hat. Auf Grund einer historisch-kritischen Übersicht des Erkenntnisproblems kommt Straszewski zur Überzeugung, daß bei aller skeptischen Kritik, die den Mangel der Erkenntnis unserer selbst und unserer Umgebung aufrecht erhält, wir doch sicher wissen, daß wir etwas sind, das Wechsel in seiner Umgebung verursacht, also etwas Tätiges. Dies ist die Grund-

tatsache aller Erkenntnis. Wahr kann nur eine Weltanschauung sein, die diese Tatsache unserem Verständnis näher bringt und erklärt, ohne sie selbst zu alterieren. Die subjektivistischen Theorien beachten diese Tatsache nicht gehörig, indem sie behaupten, daß einem in sich geeinten realen Ich eine Welt von Wesen gegenüberstehe, die für unsere Erkenntnis unzugänglich sei. Dies würde nur der Fall sein, wenn das Ich in sich abgeschlossen und von den Dingen um sich durch einen unübersteigbaren Abgrund getrennt wäre. Dieses anzunehmen sind wir aber durchaus nicht genötigt. Im Gegenteil, jene Grundtatsache zeigt, daß unser Ich reale Energie ist, deren Tätigkeit die Umgebung durchdringt, so daß die Zustände jener Energie zu Zuständen der Umgebung werden und umgekehrt diese wiederum sich in den Zuständen des Ich realisieren. Diese Wechselwirkung gibt denn die Grundlage zu einer Erkenntnis, die sowohl den Dogmatismus als den Skeptizismus überwindet, und wenn sie auch nicht den Anspruch erheben kann, absolute, endgültige Erkenntnis zu sein, dennoch die für den Menschen zugängliche höchstmögliche Klarheit und Sicherheit erlangt.

Hier ist mit besonderer Anerkennung hervorzuheben, daß die Professoren Pawlicki und Straszewski viel zur Hebung der philosophischen Studien in Krakau durch die Leitung eines philosophischen Seminars an der Universität beitragen. Dasselbe besteht aus zwei Abteilungen, einer für systematische Philosophie, die andere für ihre Geschichte. Die Regierung hat 1901 Mittel zur Begründung einer Seminarbibliothek, sowie für Stipendien zur weiteren Ausbildung besonders begabter Studenten bewilligt. An das Seminar schließt sich ein philosophischer Verein der Studenten, in welchem regelmäßige Vorträge und Diskussionen stattfinden. Der lebhafte Anteil der Professoren an diesen Vorträgen wirkt besonders anregend und fördert die philosophischen Studien in Krakau.

(Fortsetzung folgt.)

Die neuesten Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Literatur.

Aristoteles, Metaphysik. Neue Ausgabe. 2. Hälfte. Leipzig. Dürr.
Bauch, B., Luther und Kant. Berlin. Reuther & Reichard.
Bruno, G., Gesammelte Werke. 3. Bd. Jena. E. Diederichs.
Elsenhaus, Dr. Th., Kants Rassentheorie etc. Leipzig. Engelmann.
Feuerbach, L., Sämtliche Werke. 2. Bd. Stuttgart. F. Frommann.
Gramzow, Dr. O., Geschichte der Philosophie seit Kant. Charlottenburg. G. Bürkner.
Königswald, R., Über die Lehre Humes von der Realität der Außendinge. Berlin. C. A. Schwetschke & Sohn.
Horn, F., Platonstudien. Wien. A. Hölder.
Hume, Traktat über menschliche Natur. Hamburg. L. Voss.
Joel, K., Nietzsche und die Romantik. Jena. E. Diederichs.
Kant, Zur Erinnerung an. Abhandlungen. Halle. Buchh. des Waisenhauses.
Leibniz, Über menschlichen Verstand. 2. Aufl. Leipzig. Dürr.
Messer, Prof. Dr. A., Kants Ethik. Leipzig. Veit & Co.
Montesquieu, Auswahl aus s. Schriften. Stuttgart. Greiner & Pfeiffer.
Nathanson, H., Der Existenzbegriff Humes. Diss. Berlin. E. Ebering.
Nietzsche, Gesammelte Briefe. III, 1. Berlin. Schuster & Löffler.
Nohl, H., Sokrates und die Ethik. Tübingen. Mohr.
Pater, W., Plato und der Platonismus. Jena. E. Diederichs.
Platon, Phädros. Leipzig. E. Diederichs.
Schwegler, Geschichte der Philosophie. Stuttgart. Frommann.
Spinoza, Ethik. Leipzig. Dürr.
Stölzle, E. von Lasaulx, Minister, Aschendorff.
— — Zwei Briefe von E. von Lasaulx (Philos. Jahrb. 1904).
Vaihinger, Nietzsche als Philosoph. Berlin. Reuther & Reichard.

B. Englische Literatur.

Emerson, R. W., Works III. London. George Bell and Sons.

C. Italienische Literatur.

Fusci, Gius. Giurd., La filosofia di Antonino in rapporto con la filosofia di Seneca. Modica. G. Maltese.

Eingegangene Bücher.

Aristoteles' Metaphysik. Übersetzt von Dr. E. Rolfes. II. Hälfte. Leipzig 1904. Dürr'sche Buchhandlung.

Bolza, O., Lectures on the calculus of variations. Chicago 1904. The University of Chicago Press.

Clemen, C., Schleiermachers Glaubenslehre in ihrer Bedeutung für Vergangenheit und Zukunft. Gießen 1905. J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung.

Eisler, R., Wörterbuch der philosophischen Begriffe. 2. Aufl. Bd. II. O—Z. Berlin 1904. E. S. Mittler & Sohn.

Förster-Nietzsche, E., Das Leben Friedrich Nietzsches. II. Band. 2. Halbband. Leipzig 1904. C. G. Naumann.

Freytag, W., Über den Begriff der Philosophie. Halle a. S. 1904. Max Niemeyer.

Fridell, E., Novalis als Philosoph. München 1904. Verlagsanstalt F. Bruckmann A.-G.

Fusci, G. G., La filosofia di Antonino in rapporto con la filosofia di Seneca Musonio ed Epitteto. Parte I. Modica 1904. Tip. Edit. G. Maltese.

Gottschalk, H., Weltwesen und Wahrheitwille. Stuttgart 1905. Strecker & Schröder.

Heim, K., Das Weltbild der Zukunft. Berlin 1904. C. A. Schwetschke & Sohn.

Horn, F., Platonstudien. Neue Folge: Kratylos, Parmenides, Theätetos, Sophist, Staatsmann. Wien 1904. Alfred Hölder.

Kalbfleisch, C., Galeni de causis continentibus libellus a Nicolao regino in sermonem latinum translatus. Marburg (Hessen) 1904. N. G. Elwert'sche Universitätsbuchhandlung.

Kalischer, A. C., Immanuel Kants Staatsphilosophie. Berlin 1904. Dr. A. Chr. Kalischer Selbstverlag.

Kant, J., Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? Mit einer Einleitung von F. Jodl. Frankfurt a. M. Neuer Frankfurter Verlag.

Kühn, P., Das Nietzsche-Archiv in Weimar (Kochs Monographien III). Darmstadt. Alexander Koch.

Leicht, A., Lazarus, der Begründer der Völkerpsychologie. Leipzig 1904. Dürr'sche Buchhandlung.

Nietzsche, F., Nachgelassene Werke (Werke Bd. XIV). Leipzig 1904. C. G. Naumann.

Nohl, H., Sokrates und die Ethik. Tübingen 1904. J. C. B. Mohr.
Riehl, A., Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart. Acht Vorträge. 2. Aufl. Leipzig 1904. B. G. Teubner.
Runze, G., Metaphysik. Leipzig 1905. J. J. Weber.
Stellmacher, A., Auf neuer Bahn. Kleine Beiträge zu einem alten Kulturproblem. Hamburg 1904. Gebrüder Lüdeking.

Zeitschriften.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. 125, 1. R. Falckenberg, Zu K. Fischers 80. Geburtstage. — Fr. Strunz, Die Psychologie des J. B. van Helmont in ihren Grundlagen. — E. Dutoit, Bericht über die Erscheinungen der französischen philosophischen Literatur der Jahre 1900 bis 1901.

Philosophisches Jahrbuch. 17, 4. P. Czaja, Welche Bedeutung hat bei Aristoteles die sinnliche Wahrnehmung und das innere Anschauungsbild für die Bildung des Begriffes?

Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie. XIX, 2. F. Zigon, Zur Lehre des heiligen Thomas von Wesenheit und Sein.

Revue de Métaphysique et de Morale. H. Léon, Fichte contre Schelling.

Archiv für Philosophie.

I. Abteilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XVIII. Band, 3. Heft.

X.

Paul Tannery, historien de la philosophie.

Par

François Picavet.

M. Paul Tannery, né à Mantes le 20 décembre 1843, entra à l'Ecole Polytechnique en 1861. Il est mort le 27 novembre 1904, directeur de la manufacture des tabacs de Pantin. Il avait professé un cours libre à la Faculté des sciences de Paris pendant deux ans sur l'histoire de l'arithmétique ancienne, puis remplacé pendant cinq ans au Collège de France M. Charles Lévêque dans la chaire de philosophie grecque et latine. En 1900, il présidait à Paris la 5e section du Congrès international d'Histoire comparée, celle qui portait sur l'histoire des sciences. En 1903 il était présenté en première ligne, par le Collège de France et par l'Académie des sciences, pour la chaire d'histoire générale des sciences. Le Ministère choisit le candidat qui avait été placé en seconde ligne. Le lendemain de sa mort, les Professeurs du Collège de France se réunissaient en Assemblée pour décider le maintien ou la transformation de la chaire de philosophie grecque et latine, devenue vacante par suite du transfert de M. Bergson à la chaire de philosophie moderne. Il y a bien des raisons de croire que la chaire eût été maintenue et attribuée à M. Paul Tannery, si sa candidature n'avait été supprimée *ipso facto*.

I.

Tout en assurant à l'administration des manufactures de l'Etat un concours des plus dévoués et des plus appreciés,[1]) M. Paul Tannery apporte son activité dans des directions multiples. Il a donné des éditions importantes et écrit des ouvrages originaux. Il a collaboré à la Revue philosophique, dès sa fondation (1876); à l'Archiv für Geschichte der Philosophie, depuis 1887; aux Annales de philosophie chrétienne, depuis 1896; à la Revue de Métaphysique et de morale, en 1894; à la Revue de philosophie en 1899, 1900, 1904. Il a écrit des articles originaux ou des comptes rendus pour la Revue de philologie, pour la Revue des études grecques, pour la Revue archéologique, la Revue critique, les Annales de la Faculté des lettres de Bordeaux, le Bulletin des sciences mathématiques, la Bibliotheca mathematica, les Mémoires de la Société des sciences physiques et naturelles de Bordeaux, le Journal des Savants, la Revue de synthèse historique, la Revue internationale de l'Enseignement, la Revue générale des sciences, l'Intermédiaire des mathématiciens, les Archives des Missions, la Zeitschrift für Mathematik und Physik, etc. Enfin il a pris une part active à la rédaction des Annales internationales d'histoire (1900); de l'Encyclopédie des sciences mathématiques; des Notices et extraits des Manuscrits; de la Grande Encyclopédie, de l'Histoire générale de Lavisse et Rambaud, etc.

Sur cette œuvre complexe, les jugements sont unanimes: «La haute compétence de Paul Tannery, écrivait M. Boutroux en 1889 (Rev. ph. I, 502) comme helléniste et comme historien de la science et de la philosophie antiques, sa finesse et sa pénétration singulières, son raisonnement délicat et ingénieux ne perdent rien à se rencontrer avec une imagination brillante, une belle hardiesse de savant philosophe, une juste ambition de reviser tous les jugements reçus et d'apporter sur toutes les questions des idées nouvelles».

[1]) Voir dans la Revue internationale de l'Enseignement du 15 janvier 1905, p. 75—79 les discours de M. M. Jacquin, directeur général des manufactures de l'Etat, Charles Adam, recteur de Nancy, L. Guiraud, professeur à la Sorbonne.

M. Charles Adam, son collaborateur pour l'édition de Descartes, vante sa «haute probité scientifique» et son «impeccable conscience:» Bien des fois, dit-il, deux voies s'ouvraient devant nous, l'une plus courte, plus aisée, qui pouvait être bonne, qui l'aurait paru certainement à tous, sauf à nous-mêmes; l'autre plus longue, plus pénible, mais qui nous donnait pleine satisfaction. C'était toujours cette dernière que, d'un doigt sûr et inflexible, indiquait Paul Tannery, c'était celle où nous nous engagions résolûment». «Ce polytechnicien, cet ingénieur de l'Etat, disait M. Guiraud, vice-président de l'Association pour l'encouragement des études grecques en France, était en même temps un helléniste de premier ordre . . . Dans le champ d'études qu'il s'était tracé, c'était un maître éminent. Il réunissait en lui les qualités du savant, du philologue et de l'historien. A l'étranger, surtout en Allemagne, il était considéré comme un de nos meilleurs érudits.» Enfin M. Berthelot parlait de M. Paul Tannery dans les termes suivants: «Il n'a cessé de travailler dans cette double direction (histoire des sciences et histoire de la philosophie), depuis 27 années et de publier des ouvrages qui lui ont acquis une autorité universelle dans ce domaine. Ses recherches sur l'histoire de l'astronomie ancienne et sur la géométrie grecque, sur la science hellène dans sa période la plus ancienne, en particulier, ont fait époque dans cet ordre d'études, par le caractère nouveau de la méthode, la précision de la critique et la certitude des résultats, tirés de l'étude directe des sources originales. Il s'est mis en même temps au courant des questions générales de la physique et de l'histoire naturelle dans l'antiquité. Il a suivi son sillon par des études spéciales sur les sciences mathématiques du moyen âge. Et il l'a poussé jusqu'aux temps modernes par des publications plus étendues, dont les plus importantes sont une édition des œuvres de Descartes, ouvrage capital pour la connaissance des origines de la géométrie, de la haute analyse mathématique et de la mécanique moderne. L'histoire même de la philosophie et du développement de l'esprit humain, au XVIIe siècle, a tiré de ses travaux une lumière nouvelle».

II.

De l'œuvre de Paul Tannery nous devons nous borner à rappeler ici les articles purement scientifiques, psychologiques ou philosophiques qui sont fort nombreux, comme les travaux spécialement consacrés à l'histoire des sciences, quoiqu'ils ne soient presque jamais sans utilité pour ceux qui étudient les systèmes métaphysiques et les concepts philosophiques. En nous limitant à ce qui concerne l'histoire de la philosophie et à ce qui est en connexion étroite avec elle, nous essayerons de déterminer brièvement l'étendue du domaine exploré par lui et l'originalité dont il a fait preuve en l'explorant.

Il n'y a guère que des comptes-rendus à mentionner sur les philosophies de l'Inde (Regnaud), sur la philosophie en Espagne et à Cuba (Guardia), en Russie (Lannes), en Angleterre au XVIIIe siècle (Ludovic Carrau, Georges Lyon), en France au XVIIIe et au XIXe siècles (Les Œuvres et la Correspondance inédite de d'Alembert, La Folie de Rousseau de Joly, Quelques idées du baron d'Holbach de Lalande, le Condillac de Dewaulf, les Idéologues de Picavet, La philosophie du XIXe siècle de Ferraz et d'Adam, etc.). Il a étudié la théorie de la matière dans Kant et a fait connaître en France les originales recherches de Teichmüller sur l'histoire des concepts; celles non moins curieuses de Diels sur les Doxographi græci; les Vorlesungen über Geschichte der Mathematik de Moritz Cantor, qui a plus d'une fois utilisé et vulgarisé les résultats auxquels Tannery était arrivé; les remarquables travaux de Schiaparelli sur les précurseurs de Copernic dans l'antiquité et sur Eudoxe, Callipe, Aristote et Aristarque.

A plusieurs reprises, il s'est attaqué au moyen âge, qu'il fait commencer assez tard, puisqu'il place encore dans l'antiquité, Simplicius, Olympiodore, Stéphane d'Alexandrie. Des comptes rendus, entre autres, du Gerbert de Boubnov: des Notes sur le livre VII de Martianus Capella, sur la Géométrie du Pseudo-Boèce, sur les Opera mathematica de Gerbert; des publications comme celles du traité du quadrant de maître Robert Anglès, d'une Correspondance d'écolâtres du XIe siècle (avec l'abbé Clerval), dont les introductions

constituent des chapitres importants pour l'histoire des mathématiques ont contribué à éclairer des périodes mal connues.[2])

Mais c'est surtout sur l'antiquité, d'un côté, sur le XVIe et le XVIIe siècle, de l'autre, qu'il a fait porter ses investigations.

Le premier volume, publié par Paul Tannery en 1887 — Pour la science hellène, de Thalès à Empédocle — est une étude des premières origines communes aux diverses sciences. Composé en grande partie d'articles de la Revue philosophique, refondus, raccourcis ou complétés et unifiés, il nous donne les divisions introduites par Paul Tannery dans l'antiquité, la méthode qu'il y a inaugurée et qu'il a transportée, avec des changements sans importance, dans ses autres publications, ouvrages, articles ou notes.

Il ramène à 4 périodes, de trois siècles chacune, l'histoire de la science comme l'histoire politique, philosophique, littéraire et artistique de la Grèce antique. La première part de la fin des âges légendaires, où il n'y a ni science, ni idée de ce que doit être la science. Elle se termine au moment où les conquêtes d'Alexandre agrandissent le domaine de l'hellénisme et en provoquent la transformation, en laissant deux immortels monuments, l'œuvre d'Hippocrate pour la médecine, celle d'Aristote pour les sciences physiques et naturelles, pour l'universalité des connaissances théoriques, à part les mathématiques.

La période alexandrine voit apparaître les plus grands géomètres de l'antiquité et les écrits qui en subsistent sont exclusivement mathématiques. Il n'y a aucun progrès réel pour la physique et l'histoire naturelle. En médecine, les recherches théoriques s'arrêtent.

La période gréco-romaine va jusqu'à la révolution politique et religieuse accomplie par Constantin. L'effort vers la science avorta bientôt chez les Romains, qui ne purent même pas créer

---

[2]) Sa dernière lecture a été l'Esquisse d'une Histoire générale et comparée des philosophies médiévales. Il l'avait commencée le 3 novembre en se mettant au lit et l'a continuée jusqu'au moment où la maladie, en s'aggravant, a empêché tout travail. En même temps il corrigeait, pour la Revue générale des sciences, une leçon préparée pour le Collège de France, sur la philosophie d'Auguste Comte.

une littérature philosophique. Avec Ptolémée, Galien, Diophante et Pappus, les mathématiques et la médecine se maintiennent à la hauteur atteinte par la science alexandrine, mais le génie créateur fait défaut. La situation des sciences naturelles ne s'améliore pas; la philosophie, avec Ammonius Saccas et Plotin, rallie toutes les forces de l'hellénisme.

La 4e période, de Constantin à Héraclius, est l'âge des commentateurs, en mathématiques comme en philosophie. Toutefois elle produit des travaux médicaux d'une certaine importance et bon nombre d'écrits alchimiques; elle a, sous Justinien, une école d'ingénieurs.

D'une façon générale, Paul Tannery veut appliquer de nouvelles méthodes de critique plus plausibles. D'abord il fait grand cas de la philologie et estime qu'il n'aura pas perdu sa peine s'il lui gagne, sur un autre terrain, un seul adepte nouveau. Puis il ne s'est jamais assimilé réellement (Titres scientifiques pour le Collège de France) qu'une philosophie, celle d'Auguste Comte et cela à 22 ans. C'est sous cette influence qu'il a entrepris ses travaux, pour vérifier et préciser ses idées sur l'histoire des sciences. Aussi n'accepte-t-il pas la méthode qu'il appelle philosophique et qui serait mieux nommée métaphysique. De l'œuvre des premiers penseurs grecs, on cherche à dégager l'idée métaphysique la plus importante; on la formule même sans s'assurer si les termes dont on use appartiennent vraiment à la même époque. Autour de cette idée mère, on groupe les idées regardées comme secondaires, on en établit la filiation logique et la dérivation successive. Mais on ne cite qu'à titre de curiosité les thèses de caractère purement scientifique. Ainsi l'on ne contemple, que d'un point de vue spécial, une face distincte de la vérité.

Or l'histoire scientifique doit être établie directement et par une méthode entièrement opposée. Les physiologues sont des savants. Peu importe que leur science ne soit qu'un tissu d'erreurs ou d'hypothèses inconsistantes. C'est à ces erreurs, à ces hypothèses qu'il faut s'attacher pour démêler en quoi les unes ont servi au progrès, en quoi les autres l'ont entravé. Le noyau du système, c'est la conception générale que l'auteur se formait du monde

d'après l'ensemble de ses connaissances particulières. De cette conception générale on s'est élevé aux abstractions qui ont constitué le domaine propre de la philosophie, tandis que les savants spéciaux s'en désintéressaient de plus en plus.

Pour reconstituer ce noyau et restituer cette conception générale, il faut mettre en première ligne les opinions spéciales sur les divers points de la physique, les rattacher entre elles et expliquer leur filiation historique. Ainsi l'on reconnaît une unité singulière et un lien tout naturel entre des doctrines discordantes et contradictoires du point de vue philosophique. En fait les questions soulevées par les physiologues sont telles que la science ne peut s'en désintéresser absolument. Elle ne s'abstient de les discuter que si elle peut les préjuger dans un sens déterminé ou si elle n'a pas réuni assez d'éléments pour les aborder fructueusement. Donc il faut tenir compte, pour chacun des problèmes, de l'importance qu'il a pour la science moderne: il faut préciser la position prise par celle-ci à cet égard; il faut parfois enfin marquer la limite qui sépare le terrain scientifique du domaine de l'inconnaissable, pour apprécier le caractère ou scientifique ou philosophique de leurs tentatives.

Ainsi Paul Tannery veut réunir des matériaux pour l'histoire des sciences, y joindre des appréciations théoriques et fournir une sorte de complément à l'histoire des origines de la philosophie, en attendant qu'un esprit assez large, assez puissamment doué s'élève suffisamment pour embrasser, d'un seul point de vue, pendant cette période créatrice l'histoire de la pensée humaine avant l'époque où ses progrès mêmes l'obligèrent à distinguer et à séparer les divers champs ouverts à son activité.

Il a souci d'exposer des thèses nouvelles et partant sujettes à controverse, non des thèses sur lesquelles il n'aurait pu se former une opinion plausible ou qu'il lui serait impossible d'appuyer suffisamment. Il estime inutile de répéter ce qui a été dit et que l'on trouve partout. Il ne cite avec précision un travail que s'il l'a lu intégralement et se borne à l'indispensable, c'est-à-dire aux seuls cas où l'on désire que le lecteur, pour être mieux convaincu, ait effectivement recours à l'ouvrage invoqué. Enfin il est d'accord

avec les partisans des doctrines évolutionnistes, pour admettre l'influence étrangère sur le développement de la pensée hellène.

M. Paul Tannery a tenu, dans ses travaux, les engagements qu'il s'était imposés et c'est ce qui fait l'intérêt de toutes ses publications, même des simples comptes rendus.

Dans le volume intitulé Pour la science hellène, il a traité des Doxographes, de la chronologie des physiologues, de Thalès, d'Anaximandre, de Xénophane, d'Anaximène, d'Héraclite, d'Hippasos et d'Alcméon, de Parménide, de Zénon, de Mélissus, d'Anaxagore, d'Empédocle et de l'Arithmétique pythagoricienne. Des Doxographies, comprenant les fragments traduits avec grand soin, en augmentent le prix.

Dans la Géométrie grecque (1887), Paul Tannery a entrepris, pour les origines des mathématiques, un travail analogue à celui de Diels sur les sciences physiques, c'est-à-dire un examen critique des sources d'après les règles aujourd'hui consacrées en philologie (Proclus, Géminus — Epoque où vivait Géminus — Classement des Mathématiques d'après Géminus — Applications de la Géométrie dans l'antiquité — Résumé historique de Proclus — Tradition touchant Pythagore, Œnopide et Thalès — Constitution des éléments — Hippocrate de Chios — Démocrite et Archytas — Les géomètres de l'Académie — La technologie des éléments d'Euclide — Continuateurs d'Euclide — Héron sur Euclide — Les Définitions du Pseudo-Héron.)

Les Recherches sur l'histoire de l'Astronomie ancienne (1893) comportent l'analyse et la critique, au point de vue moderne, des théories classiques chez les Grecs, ainsi que l'étude de leur développement. (Ce que les Hellènes ont nommé astronomie, astrologie — Mathématiciens alexandrins — Postulats de l'Astronomie — Sphéricité de la terre et mesure de sa circonférence — Mouvement général des planètes — Cercles de la sphère — Longueur de l'année solaire — Tables du soleil — Périodes d'Hipparque — Tables de la lune — Parallaxes du soleil et de la lune — Prédictions d'éclipses — Théorie des planètes — Catalogue des fixes — Traduction de la Didascalie céleste de Leptine; Vie d'Eudoxe d'après Diogène; Observations sur la trigonométrie des anciens, la

grande année de Josèphe; sur les opinions conjecturales des anciens concernant les distances des planètes à la terre; les sphères célestes selon Nasir-Eddin Attâsi).

Des notes et des articles précèdent ou complètent les deux volumes où sont contenus les œuvres de Diophante et les Commentaires auxquels elles ont donné lieu (1895).

Puis ce sont des articles sur Platon (l'exégèse platonicienne, l'éducation platonicienne, le nombre géométrique, la théorie des sciences); des analyses de la plupart des ouvrages qui ont été publiés à son sujet (Teichmüller, Huit, Fouillée, Halévy, Dupuis, Chiappelli, etc.); des notes, des articles, des comptes rendus sur Aristote; des études sur les orphiques, sur les alchimistes, sur les médecins, sur les sceptiques, sur l'astrologie grecque, sur la musique, sur presque tous les mathématiciens, sur Héraclite, Pythagore et les Pythagoriciens, sur Philopon, Jean Damascène, Psellus etc.

III.

Non moins importante est l'œuvre de Paul Tannery relative au XVIe et au XVIIe siècle. Il analyse des travaux sur Giordano Bruno, sur Malebranche, sur Gassendi, sur François Bacon; les Œuvres de Huyghens, de Leibnitz, de Galilée. Il donne des lettres de Campanella, de Reineri à Mersenne. L'édition des Œuvres de Fermat, 1891—1896, occupe trois volumes, dont deux et demi ont été préparés par Paul Tannery. La Correspondance de Descartes dans les inédits du fonds Libri, étudiée pour l'Histoire des mathématiques (1893), a fait connaître les parties scientifiques de cette correspondance; des pamphlets anonymes contre Descartes dont il a déterminé l'auteur, Jean de Beaugrand; enfin elle a élucidé l'histoire de la polémique entre Descartes et Roberval. En étudiant au Collège de France la Physique et le Traité du Ciel d'Aristote, il avait procédé à un examen approfondi des travaux de Galilée qui ont amené la ruine du système péripatéticien. Quand il mourut, huit volumes étaient terminés de cette édition de Descartes, entreprise avec M. Charles Adam et dont M. Berthelot a fait un si magnifique éloge.

En somme l'œuvre de Paul Tannery constitue une lecture des plus profitables pour l'historien de la philosophie, au point de vue de la méthode employée et des résultats obtenus. C'est pourquoi nous souhaitons que les plus importants des articles épars dans les Revues soient réunis en volume par celle qui, devenue la chère compagne de sa vie, l'a soutenu de son appui dévoué, de ses infatigables encouragements et l'a mis à même de faire paraître son premier livre, «Pour la Science hellène».

XI.

Einteilung der griechischen Philosophie.

Von

Dr. **Goedeckemeyer**, Göttingen.

Erst dadurch, daß wir die beherrschenden Gedanken einer bestimmten Entwicklungsperiode des menschlichen Geisteslebens aus der Masse der begleitenden Erörterungen herausheben, werden wir in den Stand gesetzt, diese Periode nicht nur historisch in angemessener Weise zu behandeln, sondern sie auch für uns selbst, für die Ausbildung unserer eigenen Welt- und Lebensanschauung fruchtbar zu machen, worin der Historiker der Philosophie stets die wichtigste Seite seiner Studien sehen wird. Das Resultat dieser Überlegungen kommt aber in der Einteilung der betreffenden Periode zum Ausdruck. Denn die Einteilung einer bestimmten Periode hat sich gerade an die jeweils leitenden und herrschenden Gedanken zu halten und sich an ihrem tatsächlich zu konstatierenden Wechsel zu orientieren, verliert aber dadurch auch die bloß subjektive Bedeutung und gestaltet sich zu einem Abbilde des objektiven Geschehens aus. Wer einteilt, will nicht etwa aus Gründen der Bequemlichkeit oder der Übersichtlichkeit in dem Kontinuum des historischen Geschehens beliebige Grenzen ziehen, sondern erhebt vor allem den Anspruch, in seiner Einteilung die ihm durch die Entwicklung und den Wechsel der in dem historischen Geschehen auftretenden Richtungen des menschlichen Geisteslebens selbst aufgezwungenen Abteilungen nachzubilden. — Dabei ist kaum zu bestreiten, daß er die so bestimmte Aufgabe im allgemeinen ohne große Schwierigkeiten lösen kann, weil sich im allgemeinen ziemlich leicht bestimmen läßt, wann sich die Ziele und Interessen eines historischen Kontinuums ändern und eine neue

Richtung der Entwicklung einsetzt. Stellen sich aber doch hier und da gewisse Schwierigkeiten ein, so wird man ihrer durch das Prinzip Herr werden können, erst, aber auch immer, dann eine neue Periode beginnen zu lassen, wenn in dem historischen Verlauf klar erkannte und auch konsequent durchgedachte Gedanken auftreten, die, von den bisher verfolgten wesentlich verschieden, unmittelbar oder mittelbar zu einer entschiedenen und nachhaltigen, sei es formalen, sei es materialen Neugestaltung der Welt- und Lebensanschauung führen.

Geht man nun mit diesem Prinzip an die griechische Philosophie heran, um ihr eine sachgemäße Einteilung zuteil werden zu lassen, so kann nur ein Überblick über ihren Verlauf und ihre Entwicklung die Mittel zur Lösung dieser Aufgabe an die Hand geben. Der aber bietet, auf das Mindestmaß des Notwendigen beschränkt, folgendes Bild.

Aus der mythologischen Kosmologie, welche mit Hilfe der dichterischen Phantasie die Frage nach dem Urzustande und der Entstehung der Welt aus diesem Urzustande zu beantworten suchte, entstand die Philosophie dadurch, daß an die Stelle der dichterischen Phantasie die vernünftige, ihrer Gründe sich bewußte und auf systematische Vollständigkeit ausgehende Reflexion trat, und das kosmologische Problem in die Frage nach dem wahrhaft Seienden überging. Seit Thales, in dem wir mit Aristoteles den ersten Philosophen anzuerkennen haben, bedient man sich beim Aufstellen einer Weltanschauung nicht mehr der Phantasie, sondern der Vernunft, und fragt auch nicht mehr darnach, wie es einst war, und wie der gegenwärtige Zustand der Welt daraus geworden ist, sondern gibt dieser Frage die philosophische Wendung nach dem, was der Ur- und Grundstoff, was das eigentliche Wesen der Welt und aller Dinge in ihr ist. Aber diese Frage nimmt das philosophische Interesse dieser ersten Denker nicht nur in höchstem Maße, sondern auch in allererster Linie, ja im allgemeinen sogar ganz allein in Anspruch. Was sie an anderen Problemen nicht sozusagen von selbst mit sich bringt, wie die auch erst relativ spät in Angriff genommene Frage nach der Zuverlässigkeit der Sinne, wird einfach nicht zum Gegenstande philosophischer Erörte-

rung gemacht. So erklärt sich die zunächst höchst auffallende Erscheinung, daß bei diesen Männern ethische Betrachtungen meist in derselben aphoristischen Form auftreten, wie sie uns in den Weisheitssprüchen der gleichzeitigen Gnomiker begegnen, oder gar, wie bei den Pythagoreern und Empedokles, eine religiös gefärbte Ethik zum Vorschein kommt, die mit den philosophischen Erwägungen nicht das Geringste zu tun hat, sondern ganz anderen Gedankenkreisen entstammt. So erklärt sich aber auch der naive Mut, mit dem sie ohne den geringsten Gedanken an eine sorgfältige Untersuchung der menschlichen Erkenntnisfähigkeit, ja ohne sich auch nur einer Methode ihrer philosophischen Erörterungen zu versichern, sogleich an die in ihrer Möglichkeit in keiner Weise angezweifelte Lösung des aufgestellten Problems herangehen.

In die naiv dogmatische Tätigkeit der Naturphilosophen griff nun mit rauher Hand die Sophistik ein, und zwar, indes wohl nur aus rein äußeren Gründen, weniger der negative Dogmatismus des Gorgias als der Relativismus des Protagoras und derer, die sich an ihn anschlossen. Sie erklärten auf der einen Seite und im Gegensatze zu dem Anspruch der Naturphilosophen, die Wahrheit gefunden zu haben, daß von einer für alle gültigen Wahrheit überhaupt keine Rede sein könne, sondern daß für jeden das sei, was ihm zu sein scheine, und verbanden hiermit die Ablehnung jeder naturphilosophischen Erörterung in dem bisher damit verknüpften Sinne: zugleich aber und obendrein veranlaßt durch die Zustände des öffentlichen Lebens stellten sie sich auf der andern Seite die ganz neue Aufgabe, vor allem durch ethische, rhetorische und dialektische, vielfach aber auch durch jede mögliche andere Belehrung ihre Mitbürger aufzuklären und zu erfahrenen, für das private und öffentliche Leben brauchbaren Männern zu machen, was natürlich auch eine wissenschaftliche Betätigung auf diesen Gebieten zur Folge hatte und voraussetzte.

Diese von den Sophisten vertretene Richtung wurde nun in vertiefter Form von Sokrates aufgenommen. Er ist eins mit ihnen in der Ablehnung der Naturphilosophie, weil er nicht nur meint, daß die Beschäftigung mit ihr für den Menschen völlig aussichts- und nutzlos sei, sondern auch entschieden dafür eintritt, von einer

Beschäftigung mit solch fernliegenden Problemen erst einmal über das ins Reine zu kommen, was dem Menschen näher liege. Und eben deshalb tritt er auch darin auf ihre Seite, daß er wie sie sein ganzes Interesse dem Leben zuwendet. Aber er weicht doch in verschiedenen Punkten in bedeutungsvoller Weise von ihnen ab. Nicht nur beschränkt er sich im Gegensatz zu der sophistischen Aufklärung ganz auf die Betrachtung des Sittlichen und dessen, was damit in Verbindung steht — bezeichnet er es doch als seine Lebensaufgabe, sich und andere besser zu machen! —, sondern, was wichtiger ist, er fühlt sich nicht als Wissender, sondern als Suchender. Und da er nun die Überzeugung hegt, daß nur derjenige richtig handeln kann, der ein richtiges Wissen von dem zu Tuenden besitzt, so ergab sich für ihn aus dieser Stimmung heraus und gegenüber dem Relativismus der Sophisten die doppelte Frage, was eigentlich ein solches Wissen bedeute, und wie es zu gewinnen sei. Die Antworten aber, die er darauf gab, sind bekannt: Wissen heißt: das Wesen oder, was auf dasselbe hinauskommt, den Begriff des zu Wissenden kennen, und gewonnen wird ein solches Wissen durch eine besondere Methode, durch die von Sokrates freilich nicht theoretisch ausgebildete, sondern nur faktisch befolgte dialektische Induktion.

Will man aber von hier aus den Fortschritt der griechischen Philosophie verstehen, so muß man seinen Blick über Sokrates hinaus zurücklenken. Durch die Sophisten war das Interesse des denkenden Geistes von der Betrachtung der naturphilosophischen Objekte abgezogen und dem Leben zugewendet, durch Sokrates' Neuerungen war ihm ein wohldefiniertes Ziel und eine Methode zur Erreichung dieses Zieles gewiesen. Beides aber ist für die Entwicklung der griechischen Philosophie von gleicher Bedeutung gewesen. Das erste extensiv, das zweite intensiv. Jenes bewirkt, daß man nunmehr zum ersten Male auch die Ethik philosophisch zu behandeln beginnt, dieses, daß man unter Zurückweisung des sophistischen Relativismus, der sich nach und nach auch des ethischen Gebietes bemächtigte, festhaltend an der ungeprüften Überzeugung von der Möglichkeit eines Wissens, dieses nunmehr auch seinem Begriffe nach festgelegte Wissen auf methodische Weise zu erreichen sucht.

Dabei hat aber das spezifisch sokratische Element mehr auf Plato und Aristoteles, das Sokrates mit den Sophisten gemeinsame dagegen mehr auf die zugleich auch wesentlich von den Sophisten selbst beeinflußten sogenannten kleineren sokratischen Schulen eingewirkt.

Fußend auf der Bestimmung des Wissens als des Erfassens des Begriffs eines Wissensobjektes kam Plato unter Ergänzung der von ihm wenigstens gelegentlich auch theoretisch behandelten sokratischen Induktion einmal durch die Methode der Division der Begriffe und zweitens durch die einer Intuition vergleichbaren Lehre von der Wiedererinnerung und unter gleichzeitiger Benutzung parmenideischer und herakliteischer Gedanken, der Bezeichnung allein des Seienden als Gegenstands des Wissens nämlich und der Annahme des beständigen Flusses des sinnlich Wahrnehmbaren, zu der ebenso fesselnden wie unhaltbaren Zweiweltentheorie, die der zwischen Sein und Nichtsein in der Mitte schwebenden, ewig werdenden Welt der Wahrnehmungen eine nur geistig zu schauende Welt des wahrhaft Seienden, der Ideen, als wie auch immer zu denkende Ursache alles natürlichen Seins und Geschehens und als Norm alles sittlichen Handelns gegenüberstellt, während Aristoteles, bei dem die induktive Methode seiner Vorgänger durch die wegen ihrer Abhängigkeit von intuitiv erkannten Prinzipien seines Erachtens ein absolut sicheres Wissen verbürgende und jetzt auch von einer besonderen Disziplin aufs eingehendste besprochene deduktive Methode, genauer noch die Methode des apodiktischen Syllogismus ersetzt wird, trotz seines Widerspruchs gegen die Ideenlehre doch ein, wenn auch weit kühlerer und universalerer, Fortbildner des platonischen Standpunktes, das letzte, allein wahrhaft seiende Prinzip der natürlichen Welt in der durch ihr bloßes Dasein, also als Zweckursache, wirkenden Gottheit findet und in dem Göttlichen in uns, d. h. dem menschlichen Geiste, in dem das dem Menschen im Gegensatz zu allem übrigen Lebenden eigentümliche Wesen zum Ausdruck kommt, die Norm für alle menschliche Tätigkeit zu besitzen überzeugt ist.

Die kleineren sokratischen Schulen dagegen sind dadurch charakterisiert, daß sie, ohne, wie die an eleatische Gedanken er-

innernde metaphysische These Euklids und der wohl in erster Linie aus polemischem Motiven entstandene Nominalismus des Antisthenes zeigen, die Erörterung über das wahrhaft Seiende völlig beiseite zu lassen, den eigentlichen Gegenstand der Philosophie doch in den ethischen Problemen erkennen, aus denen sich an Stelle der sokratischen Frage nach dem richtigen Handeln bei ihnen immer mehr das durch die Antwort des Sokrates freilich nahe genug gelegte und auch bei Plato und Aristoteles in der Ethik an erste Stelle gerückte Problem der Glückseligkeit als das die ganze nicht nur ethische, sondern überhaupt philosophische Erörterung Beherrschende und Bestimmende heraushebt. Darin besteht nun aber die für den weiteren Verlauf der griechischen Philosophie wichtigste Tat. Hatte man bisher, und auch Plato und Aristoteles bilden in dieser Hinsicht keine Ausnahme, in der Frage nach dem wahrhaft Seienden das bedeutsamste Problem der Philosophie gesehen, so tritt hier die Frage nach der Glückseligkeit an die erste Stelle. Nicht mehr die Erkenntnis des wahrhaft Seienden, sondern die Frage, wie man glücklich werden kann, nimmt jetzt das Hauptinteresse des philosophischen Denkens in Anspruch.

Zu entschiedener Geltung kommt diese Geistesrichtung jedoch erst in der nacharistotelischen Philosophie. Und zwar ist der erste, der in dieser Zeit ganz und gar auf ihrem Boden steht, Pyrrho, der Skeptiker. Überzeugt, daß alles darauf ankommt, glücklich zu leben, sucht er den Weg ausfindig zu machen, der uns zu einem solchen glücklichen Leben zu führen vermag, und glaubt, anfangs wenigstens, nicht ohne ein Wissen um das wahrhaft Seiende auskommen zu können. Ehe er sich aber durch diese bisher maßgebende Ansicht zu der Inangriffnahme der metaphysischen Probleme bestimmen läßt, wendet er sich — und darin besteht die überragende Bedeutung dieses Mannes — erst einmal der Frage zu, ob unsere Erkenntniskräfte die ihnen zugemutete Aufgabe überhaupt zu leisten imstande sind und findet, daß davon gar keine Rede sein kann, daß weder die Sinne noch der Verstand noch beide zusammen als Kriterien der Wahrheit angesehen werden dürfen. Damit war nun aber ein völlig neuer philosophischer Standpunkt gewonnen, ein Standpunkt, der auf der einen Seite die Beschäftigung mit allen

Fragen, die das wahrhaft Seiende angehen, auf gute Gründe gestützt ablehnte, und auf der andern Seite das ganze praktische Handeln des Menschen auf die Erscheinungen stellte. Und in ihm glaubte nun Pyrrho gleichzeitig das sicherste Mittel zur Glückseligkeit zu besitzen.

Darin wollten ihm nun freilich die beiden anderen Schulen dieser Zeit — denn von dem allein naturphilosophisch interessierten Strato können wir füglich absehen — nicht recht geben, sondern hielten an der Notwendigkeit des Wissens für die Erreichung der Glückseligkeit, die auch für sie das wichtigste Problem war, fest. Hatte aber Pyrrho die Möglichkeit des Wissens entschieden geleugnet, so konnten sie nicht umhin, auf diese Frage ebenfalls einzugehen und das Kriterium der Wahrheit nachzuweisen, das sie ihrem Wissen zugrunde legen wollten. Und so sehen wir sowohl die Epikureer als auch die Stoiker eifrig mit diesem Problem beschäftigt und sich nach ihrer affirmativen Beantwortung auch wieder der Frage einer zu dem als möglich erwiesenen Wissen führenden Methode zuwenden, die jene in einer empirischen Induktion bezw. einem darauf gegründeten Analogieverfahren finden, während sich die Stoa das in gewisser Weise umgestaltete deduktive Schlußverfahren der peripatetischen Schule zu eigen macht. Und von hier aus baut dann jede der beiden Schulen, wenn auch unter weitgehendem Anschluß an frühere naturphilosophische und ethische Ausführungen, eine vollständige Welt- und Lebensanschauung auf, die bei Epikur den Charakter eines naturphilosophisch allerdings ziemlich inkonsequenten mechanistischen Materialismus trägt, während sie bei den Stoikern die Form eines großartig durchdachten materialistischen Pantheismus besitzt. Aber auch dadurch unterscheiden sich die Systeme beider Schulen voneinander, daß das stoische System einen weitaus dogmatischeren Charakter trägt, weil es alle Probleme einer endgültigen Lösung entgegenzuführen strebt, während sich die aufklärerische Tendenz des Epikureismus in naturphilosophischen Fragen außerordentlich oft mit dem Nachweis der Möglichkeit einer natürlichen Erklärung der Erscheinungen begnügt, die endgültige Lösung des Problems aber als über die Fähigkeit des Menschen hinausliegend beiseite läßt.

Gegen diese Positionen, vor allem gegen den weitergehenden Dogmatismus der Stoa erhob nun aber wieder die Skepsis ihr Haupt, die inzwischen in der Akademie einen festen Sitz gefunden hatte. Sie betont — es ist besonders an Carneades und dessen Schule zu denken —, daß es ein Kriterium der Wahrheit nicht gebe, und fügt hinzu, daß auch die kataleptische Vorstellung der Stoiker nicht als ein solches angesehen werden dürfe, so daß von einem Wissen nach wie vor keine Rede sein könne. Da sie aber seit Arcesilaus auch diese Grundthese selbst in den Zweifel einbezogen hatte, so wollte sie die Möglichkeit des Wissens nicht absolut verneinen, sondern erklärte nur, daß alle bisher gemachten Versuche einer Lösung der das wahrhaft Seiende betreffenden Probleme mißlungen seien, die Wahrheit daher noch weiter gesucht werden müsse. Um aber inzwischen doch wenigstens einen Maßstab nicht nur für das Handeln, sondern, wie sie, darin ebenfalls über die ältere Skepsis hinausgehend, erklärte, auch für das Forschen zu besitzen, berief sie sich auf das Wahrscheinliche, das sie in bestimmten, durch ihre überzeugende Kraft und ihre Lebhaftigkeit ausgezeichneten Vorstellungen fand, ohne daß sich freilich von den älteren Akademikern jemand bewogen gefühlt hätte, nun mit Hilfe dieses Kriteriums ein philosophisches System aufzustellen, oder auch nur so weit aus der für sie charakteristischen Epoche herauszutreten, daß er eine Bestimmung des Wesens der Glückseligkeit, in der auch sie das letzte Ziel des Menschen sahen, zu geben suchte.

Auf diese Stellungnahme reagiert nun die an der höheren Wertung der Ethik übrigens durchaus festhaltende Stoa, in der wir zu dieser Zeit das wichtigste dogmatische System zu erblicken haben, da die Epikureer fast ganz abseits stehen, und die Peripatetiker in der Hauptsache mit historisch-literarischen oder gelehrten Spezialstudien beschäftigt sind — auf diese Stellungnahme reagiert also die Stoa in Panaetius und Posidonius durch eine gewisse Änderung in der Auffassung des Kriteriums der Wahrheit. Sie erklärt auf der einen Seite, veranlaßt durch die skeptischen Angriffe auf die kataleptische Vorstellung, daß nicht jede derartige Vorstellung als Kriterium angesehen werden könne, sondern nur diejenige welche bei gesunden Sinnen, bei guter Wahrnehmbarkeit

des Gegenstandes, bei angemessener Beschaffenheit des Ortes und der äußeren Umstände und bei normaler Disposition des Verstandes vollzogen wurde, mit anderen Worten durchaus einwandsfrei sei, und legt auf der anderen Seite ein besonders starkes Gewicht auf die allgemeine Übereinstimmung. Eben dieser Umstand ist aber für die Fortbildung der griechischen Philosophie von vorwiegender Bedeutung geworden. Denn stellte man der in erster Linie auf die Relativität aller Wahrnehmungen begründeten Epoche der Skepsis die These von der Übereinstimmung aller Philosophen in den wichtigsten Fragen gegenüber, so mußte der Versuch, diese These als berechtigt nachzuweisen, angesichts der faktischen Differenzen zwischen den einzelnen Schulen mit Notwendigkeit zu einer Kompromißphilosophie führen, d. h. zu einer Philosophie, die das bei den verschiedenen Schulen Übereinstimmende im Gegensatz zu dem sie Trennenden hervorhob, und außerdem dieses letztere so gering wie nur irgend möglich erscheinen zu lassen suchte. Und in dieser Richtung scheinen nun in der Tat bereits die mittleren Stoiker tätig gewesen zu sein, für die in sachlicher Hinsicht die an Plato anknüpfende Entgegensetzung von Geist und Leib charakteristisch ist. Ganz sicher ist es aber für den unter ihrem Einfluß von der skeptischen Akademie zum Dogmatismus abgefallenen Antiochus, der in der Akademie und dem Peripatos unter verschiedenen Namen nur eine einzige Schule und in der Stoa höchstens eine Verbesserung der alten Akademie, nicht aber ein durchaus neues System sehen wollte. Und von ihnen aus hat dann diese Kompromißphilosophie auch in die akademische Skepsis Eingang gefunden, indem Cicero unter des Antiochus Einfluß stehend mit der schon von Carneades als möglich anerkannten Systembildung auf akademisch-skeptischem Boden Ernst machte. Und ähnlich scheinen dann auch einige weitere, aber unbedeutendere Anhänger dieser Schule vorgegangen zu sein, während die jüngeren Stoiker unter immer schärferer Anspannung des schon bei ihren näheren Vorgängern vorhandenen Gegensatzes zwischen Leib und Seele mehr und mehr die Lebensansicht hinter die Lebensführung zurückstellten und die Stoa dadurch, daß sie zum Wiederaufleben des Zynismus beitrugen, schließlich wieder zu ihrem Ursprung zurückkommen ließen.

Aber das von den letzten Anhängern der neuen Akademie beliebte Hinausgehen über den zurückhaltenden Standpunkt, der bisher in dieser Schule herrschend gewesen war, hatte nun wieder einen neuen Angriff von seiten der radikaleren Skepsis zur Folge. Aenesidem wollte in der Überzeugung, daß die letzte Entwicklung der Akademie mit den von ihr bisher vertretenen Thesen in vollem Widerspruch stehe, ja, daß sie im Grunde schon von Anfang an gar nicht die echte Skepsis besessen habe, zu einer Erneuerung dieser Denkrichtung schreiten unter Anschluß an Pyrrho. Und wenn seine Skepsis auch der akademischen viel näher steht als der noch halb dogmatischen Lehre Pyrrhos, so ist sie doch auch von jener verschieden sowohl durch die auf den beständigen Wechsel der Wahrnehmungen und Urteile gestützte Begründung ihrer Grundthese, wie auch durch die weit prinzipiellere Gestaltung des Angriffs auf die Dogmatiker, der sich nicht mehr gegen die einzelnen Thesen der dogmatischen Schulen richtet, sondern gegen die Grundannahmen des Dogmatismus selbst.

Diese letzte Erneuerung der Skepsis hatte aber einen doppelten Erfolg. Sie führte auf der einen Seite in Verbindung mit orientalischen Denkmotiven im Neuplatonismus zu einer religiös gestimmten Offenbarungsphilosophie, die gleichgültig gegen alle dialektischen und im engeren Sinne naturphilosophischen Probleme nur die das Leben des Menschen unmittelbar oder mittelbar angehenden Fragen ins Auge faßt, wie die Frage nach dem Verhältnis zwischen Gott und Welt, zwischen Geist und Leib, und als letztes Ziel des Menschen die auf genau beschriebenem Wege schon auf Erden vorübergehend zu erreichende mystische Vereinigung des Menschen mit der weit über alle Bestimmtheit hinausgerückten Gottheit betrachtet; auf der anderen Seite aber kommt sie in Verbindung mit der Schule der empirischen Ärzte in Menodot und Sextus Empiricus zu einem völlig metaphysikfreien Positivismus, der, selbst eine Art des Skeptizismus, sich von der pyrrhonischen Skepsis nur dadurch unterscheidet, daß er die Zurückhaltung in den aus rein theoretischem Interesse behandelten metaphysischen Fragen durch das Aufstellen von Wissenschaften ergänzt, die sich im Dienste des Lebens auf die Konstatierung der Erschei-

nungen und der zwischen ihnen bestehenden zeitlichen Verhältnisse beschränken. —

Suchen wir nun auf Grund dieses kurzen Überblicks über die Entwicklung der griechischen Philosophie zu einer angemessenen Einteilung derselben zu gelangen, so ist zunächst so viel klar, daß wir den wichtigsten Schnitt an der Stelle ausführen müssen, an der das Objekt des philosophischen Denkens ein völlig anderes wird, an der sich die ganze Richtung des philosophischen Interesses von Grund aus ändert. Das aber ist der Fall in der nacharistotelischen Philosophie. In ihr wendet sich das philosophische Denken nicht mehr wie bisher in erster Linie der Erkenntnis des wahrhaft Seienden zu, sondern macht die Frage nach dem Erreichen der Glückseligkeit zu seinem Hauptproblem, und behandelt alle übrigen Fragen nur insoweit, als sie unmittelbar oder mittelbar mit dieser wichtigen Frage in Zusammenhang stehen. Und so werden wir den Tod des Aristoteles als den Scheidepunkt zwischen den beiden Hauptperioden des griechischen Philosophie anzusehen haben.

Bei der Untereinteilung dieser Hauptabschnitte werden wir uns aber nicht mehr an die materiale, sondern an die formale Seite der Philosophie halten müssen. Dann tritt uns innerhalb des ersten Hauptabschnittes als wichtigste Differenz der Umstand entgegen, daß man sich an die Behandlung des zu lösenden Problems zunächst völlig unmethodisch heranmacht, während man sich seit Sokrates' Auftreten einer zuvor festgelegten Methode bedient. Und so werden wir jedenfalls zwischen dem naiven und dem methodischen Dogmatismus zu unterscheiden haben.

Zweifelhaft kann es nur sein, zu welcher Periode wir die Sophisten rechnen sollen. Da sie jedoch in ihrer ganzen philosophischen Stellung jedenfalls eine größere Verwandtschaft mit Sokrates besitzen als mit dem Naturphilosophen, da sich ferner insbesondere Protagoras durch seine wissenstheoretischen Erörterungen viel mehr als Vorläufer des Sokrates als durch seine naturphilosophischen Thesen als Abschluß der vorhergehenden Naturphilosophie erweist, so werden wir besser tun, sie zur zweiten Periode des ersten Hauptabschnittes zu zählen.

Innerhalb des zweiten Hauptteiles aber sind die Perioden ohne weiteres durch den Streit zwischen dem radikalen und die strengste Zurückhaltung fordernden Skeptizismus auf der einen Seite, dem Dogmatismus und dem wie dieser positiven Entscheidungen geneigten Skeptizismus auf der anderen Seite gegeben. Denn dem jede Möglichkeit der Erkenntnis leugnenden Skeptizismus Pyrrhos tritt der Dogmatismus mit dem Hinweis auf das Kriterium der Wahrheit entgegen; auf den dieses Kriterium zurückweisenden, aber seine eigene These selbst einschließenden und daher auch die Möglichkeit der Erkenntnis zugestehenden carneadeischen Skeptizismus antwortet der Dogmatismus mit der Zurückziehung auf die auf die allgemeine Übereinstimmung begründete Kompromißphilosophie, die unter der Flagge einer nur wahrscheinlichen Geltung auch in die Skepsis eindringt; und die durch eine leichtverständliche Begründung und durch scharfsinnige Bekämpfung der dogmatischen Prinzipien ausgezeichnete Skepsis Aenesidems endlich führt den Dogmatismus zur Ergänzung seines Wissens durch die Offenbarung, und die positiv gerichteten Skeptiker zum Positivismus. Und so werden wir schließlich als das Resultat der angestellten Überlegung die griechische Philosophie folgendermaßen einzuteilen haben:

I. Die ontologische Periode:
   1. Der naive Ontologismus;
   2. Die Sophisten und der methodische Ontologismus.

II. Die eudaemonologische Periode:
   1. Die pyrrhonische Skepsis und Epikur und die Stoa;
   2. Die carneadeische Skepsis und die Kompromißphilophie;
   3. Die aenesidemische Skepsis und die Offenbarungsphilosophie und der Positivismus.

XII.

Zur Geschichte des Briefwechsels zwischen Leibniz und Malebranche

von

Dr. **Artur Buchenau**-Marburg.

Die Gerhardtsche Ausgabe der „philosophischen Schriften“ von Leibniz (Berlin 1875—1890) enthält in ihrem ersten Bande (S. 315 ff.) den Briefwechsel zwischen Leibniz und Malebranche. Der Herausgeber druckt 16 Briefe ab, darunter sind 10 von Leibniz, 6 von Malebranche verfaßt. Dazu kommt noch als „Beilage“ (S. 333 bis 339) der Entwurf eines Leibnizschen Schreibens, das vielleicht für den französischen Philosophen bestimmt war. Abgesehen von dieser Beilage war die Korrespondenz zwischen Leibniz und Malebranche bereits von Victor Cousin zu wiederholten Malen[1]) veröffentlicht worden. Cousin hatte sich zu diesem Zwecke Abschriften aus der Königlichen Bibliothek zu Hannover kommen lassen. Gerhardt hat zwar die Originale von neuem verglichen, im übrigen aber nichts geändert. Indessen macht er selbst auf eine Guhrauersche Notiz aufmerksam, deren genauere Verfolgung ihn auf die Spur eines siebzehnten Schreibens geführt haben würde. Diese Notiz[2]) lautet: „Von dem Briefwechsel zwischen Leibniz und Malebranche waren früher nur die beiden Briefe von Malebranche, 13. Dez. 1698, und von Leibniz, 2./12. Okt. 1698 in Feders Specimina com. epist. Leibnitz p. 136—141 bekannt. Herrn Cousin verdanken wir seit

[1]) Zuerst im „Journal des Savants“ (Juli—Oktober 1844), dann im folgenden Jahre in den „Fragments de Philosophie Cartésienne“ (S. 349—428) und schließlich in den „Fragments philosophiques“ (5. Ausgabe. Paris 1866).

[2]) Gottfried Wilhelm Freiherr v. Leibniz. Eine Biographie von G. E Guhrauer. Teil I. (Breslau 1846) S. 69 f. der Anmerkungen.

kurzem die Veröffentlichung oder eigentlich nur die allgemeinere Verbreitung dieses ganzen Briefwechsels, mit schätzbaren Einleitungen und Zwischenreden in den Monaten Juli bis Oktober des Journal des Savans von 1844." Daran knüpft Guhrauer die Bemerkung: „Herr Cousin scheint nicht gewußt zu haben, daß die Briefe Leibnitzens an Malebranche, wie an den P. Lelong schon 24 Jahre vorher in Paris, freilich nur in sehr wenig Exemplaren für die Mitglieder der Société des bibliophiles herausgegeben worden sind. Die Notiz gibt Quérard, La France littéraire T. V. p. 119. Paris 1833: ‚Lettres au P. Malebranche et au P. Lelong. Paris, de l'imprimerie de F. Didot 1820. gr. in -8 de 88 pages. Tirées à 30 exemplaires pour les mélanges de la société des bibliophiles . . . signés Durand de Laucon'. Hier scheinen mehr Briefe von Malebranche zu sein, als die von Cousin herausgegebenen; jedenfalls wird es bei einer künftigen Herausgabe dieser Briefe unerläßlich sein, diese editio princeps zu vergleichen." Feder hatte in der Tat schon 1805 als erster die zwei oben erwähnten Briefe aus der Korrespondenz zwischen Leibniz und Malebranche mitgeteilt.[3]) Er kannte auch die übrigen Briefe, wie aus einer Anmerkung zu S. 138 seiner Ausgabe hervorgeht, glaubte aber wohl, sich auf die „interessantesten" Schreiben beschränken zu dürfen. Trotz der letzten Guhrauerschen Bemerkung haben weder Cousin noch Gerhardt sich um die Auffindung dieser „editio princeps" bemüht. Verfasser dieses fand nun bei einem Ferienaufenthalt in Paris in der „Bibliothèque nationale" (Inv. réservé 73, 265) in den „Mélanges publiés par la Société des Bibliophiles français I. Bd. 1820: „Lettres au P. Malebranche et au P. Lelong. Paris, de l'imprimerie de F. Didot 1820 gr. in -8°." Diese Ausgabe ist zweifellos identisch mit der oben von Quérard zitierten. Der Herausgeber, Durand de Lançon — nicht Laucon, wie Guhrauer schreibt —, der selbst Mitglied der „Gesellschaft" ist, schickt folgende Bemerkung voraus:

[3]) J. G. H. Feder. Lettres choisies | de la | Correspondance | de | Leibnitz publiées pour la première fois. Hannovre 1805, mit dem lateinischen Nebentitel: Commercii epistolici | Leibnitiani | Typis nondum vulgati | Selecta specimina | edidit | notulisque passim illustravit | Joannes Georgius Henricus Feder (S. 136—141).

„Des recherches faites à la Bibliothèque du Roi, avec autant d'exactitude que le permet la disette de livres modernes qui se fait sentir dans cet établissement, n'ont pu faire découvrir aucune de ces lettres, soit dans la collection des Œuvres de Leibniz, soit dans les diverses parties de sa correspondance, qui ont paru successivement.

Elles sont imprimées sur les lettres autographes qui ont été achetées à la vente des livres du P. Adry, dernier bibliothécaire de l'Oratoire, entre les mains duquel elles sont tombées, lors de la destruction de cette maison.

L'original a été scrupuleusement suivi; on a supprimé seulement quelques passages très-insignifiants, et que ne pourrait regretter l'amateur le plus minutieux de l'histoire littéraire.

Durand de Lançon."

Die Briefe nehmen in Anspruch die Seiten 3—88; das letzte Blatt [87/88] ist doppelt vorhanden. Das erste Schreiben (S. 3—7) ist ein Brief Leibnizens an Malebranche, der sich weder bei Cousin, noch bei Gerhardt findet, alles Übrige sind Briefe von demselben an den P. Lelong, der bekanntlich ein intimer Freund von Malebranche war. Guhrauer hatte also nicht ganz Unrecht mit der Vermutung, daß an dieser Stelle „mehr Briefe von Malebranche zu sein scheinen, als die von Cousin herausgegebenen", täuschte sich aber in der Annahme, daß sich hier auch die von Cousin herausgegebenen Schreiben befänden. Diesen selben siebzehnten Brief der Korrespondenz zwischen dem deutschen und dem französischen Philosophen fand der Verfasser dieses nun noch an einer anderen Stelle, nämlich in der von dem Abbé Blampignon (1862) herausgegebenen „Correspondance inédite de Malebranche". Daß weder Cousin noch Gerhardt auch hiervon etwas wissen, erklärt sich wohl daraus, daß Blampignons Schrift den Haupttitel trägt: „Etude sur Malebranche", dem dann allerdings die Bemerkung folgt: „d'après des documents inédits suivie d'une correspondance inédite". In einer „Etude sur Malebranche" vermutet man nicht sogleich, unedierte Briefe von Leibniz zu finden. Woher nun diese „Correspondance inédite"? Blampignon teilt S. IV des „Avertissement" mit, daß er diese gebe „telle qu'on la trouve dans le second volume du travail d'Adry".

Diese Adrysche „Arbeit“ ist ein zweibändiges druckfertiges Manuskript, das sich ebenfalls in der „Bibliothèque nationale“ zu Paris befindet. Der vollständige Titel des zweiten Bandes lautet: „Vie de Nicolas Malebranche. Tome II. | Contenant ses Lettres et celles de Plusieurs Savants, qui n'ont point été imprimées | A Paris 1791.“ Infolge der Stürme der Revolution ist das Werk Manuskript geblieben. Es scheint demnach, daß nach Adrys Tode einige seiner Manuskripte von Durand de Lançon gekauft worden sind, während Adry das erwähnte druckfertige Manuskript, um es vor dem Untergang zu retten, selbst der Bibliothek vermacht haben wird. —

Verfasser dieses erlaubt sich, den nicht uninteressanten Brief von Leibniz an Malebranche nochmals zum Abdruck zu bringen, da er weder in den bisherigen Leibniz-Ausgaben noch bei Cousin steht, die Blampignonsche Studie auch nur wenig verbreitet ist und es schließlich nicht unnötig erscheint, die Textvarianten anzugeben, die bei einer künftigen Leibniz-Ausgabe zu berücksichtigen sein dürften. Der Brief steht bei Durand de Lançon, wie erwähnt, auf S. 3—7, bei Blampignon auf S. 76—79, bei Adry auf S. 143 bis 147. Auf die Angabe der blos orthographischen Abweichungen darf hier verzichtet werden; im allgemeinen sei nur bemerkt, daß Blampignon die bei Adry meist fehlenden Accente konsequent durchgeführt hat.

Lettre de Leibniz au P. Malebranche.

Mon révérend Père,

Hanover, 1er Janvier 1700.

Je commence par le remercîment que je vous dois pour votre beau livre de l'Amour de Dieu.[4]) Il me semble que vous convenez avec les idées que j'en ai, et dont j'avois marqué quelque chose dans ma précédente.[5]) Si on donnoit des définitions, les disputes cesseroient bientôt. C'est pourquoi je tâchai d'en donner de la justice, de la sagesse, de la charité, et de la béatitude en parlant

[4]) Dieses Werk war nach der Angabe Andrés (La Vie du R. P. Malebranche. Paris 1886. S. 282) Ende 1697 oder Anfang 1698 im Drucke erschienen.

[5]) S. S. 357f. der Gerhardt'schen Ausgabe.

du droit de la nature dans ma préface du Codex juris gentium diplomaticus.[6]) Je trouve ce même défaut dans la philosophie, et quelquefois même[7]) dans les mathématiques.[8])

Ce que j'avois écrit à M. Bernouilli de Groningue, et qui l'avoit converti, sur l'estime des forces, n'a pas été imprimé. C'étoit[9]) des lettres que nous échangions, et qu'il aura communiqué à M. le marquis de l'Hôpital.

Ce n'est pas la première fois que j'ai réussi à persuader par lettres; mais cela n'est pas ordinaire, et encore moins de convaincre les gens par des livres, surtout lorsqu'ils[10]) ont pris parti publiquement; car peu de gens sont capables de cette sincérité sur ce chapitre que vous possédez avec tant d'autres belles qualités, et dont vous avez donné des preuves publiques. Les lettres pourtant paraissent plus propres à gagner ceux qui nous sont contraires que les livres, car elles intéressent moins ce point d'honneur, qui joue son rôle[11]) lors même qu'on n'y pense point. Le tête à tête est le plus commode pour conférer sur la philosophie, mais des gens comme moi, qui se trouvent dans des endroits éloignés des grandes villes, ont le malheur de ne pouvoir profiter, par ce moyen, des pensées des excellents hommes dont Paris ou Londres abondent, et à qui on n'oserait ni ne doit demander qu'ils se donnent la peine de s'expliquer par lettres; ce qui surtout a lieu, mon révérend Père, à votre égard. Vous et autres personnes d'un mérite extraordinaire êtes chargés de l'instruction du genre humain, et vous employeriez mal votre temps, si vous vouliez vous appliquer à instruire des particuliers en écrivant des lettres[12]). Il n'en est pas de même de moi, car mes pensées n'étant pas encore assez fixées en système mis par ordre, je trouve du profit dans les objections et réflexions

---

[6]) S. Bd. IV der Dutensschen Ausgabe der Werke von Leibniz; ein Teil dieses „Vorworts" ist auch bei Gerhardt (III, 386—89) abgedruckt.

[7]) „même" fehlt bei Blampignon.

[8]) Dieser Satz ist bei Bl. zum nächsten Absatz gezogen.

[9]) Bei Bl. „C'étoient".

[10]) Hier hat das Adry'sche Manuskript den Schreibfehler „lorsqu'il" wofür bei Lançon und Bl. das richtige „lorsqu'ils" steht.

[11]) Lançon hat „jeu" statt „rôle".

[12]) Adry fängt hier einen neuen Abschnitt an.

que je rencontre dans les lettres de mes amis. Je prends plaisir de voir les différents biais dont on prend les mêmes choses; et cherchant à satisfaire à un chacun (supposé qu'il cherche sincèrement la vérité), je trouve ordinairement des nouvelles ouvertures, lesquelles ne changeant[13]) rien au fond de la chose, lui donnent toujours un plus grand jour. Ainsi je n'y[14]) ai jamais perdu mon temps.

Il passa ici, il y a près de trois mois[15]) une personne d'esprit et de savoir, qui alloit en Italie, en compagnie du fils de M. le comte de Guiscar. Il me marqua, ce me semble, qu'il avoit l'honneur d'être connu de vous. Je suis fort touché du malheur arrivé à cette belle compagnie; M. le marquis de Guiscar et M. d'Avennes étant morts à Vienne de la petite vérole. Toutes les fois que je pense à ces sortes d'accidents, je suis en colère contre les médecins (quoique d'ailleurs je les estime fort, mais de loin, tant que je puis), c'est qu'il semble qu'on devroit savoir le moyen de guérir les maladies assez ordinaires, qui ne consistent que dans les humeurs.

Ce que M. le marquis de l'Hôpital m'avoit envoyé sur le problème de M. Fatio le[16]) Duillier, ayant été envoyé d'abord à Leipzig, comme je lui marquai dans ma réponse, a été inséré depuis dans le journal qui s'y fait. Ce que je vous supplie de lui témoigner[17]), avec mes recommandations, et d'ajouter qu'on désapprouve fort, dans la société royale d'Angleterre, la manière dont Fatio en a usé à mon égard[18]). Nous avons appris de plus qu'au lieu d'avoir méprisé le problème de M. Bernouilli (comme il fait semblant), il l'a[19]) cherché inutilement, avec beaucoup d'application

---

[13]) Bl. hat den Druckfehler: „changent".

[14]) Das „y" fehlt bei Bl.

[15]) Bl. hat „ans"; die Lesart von Adry und Lançon ist wohl die richtige.

[16]) Lançon hat „de Duillier".

[17]) Malebranche war mit l'Hôpital befreundet, der zunächst sein Schüler gewesen war; vgl. Fontenelle (Œuvres Bd. V. Paris 1766) Eloge de M. le Marquis de l'Hôpital. S. 77.

[18]) Es handelt sich um den bekannten Prioritätsstreit zwischen Leibniz und Newton, in dem Fatio eine wenig rühmliche Rolle spielte.

[19]) Das Manuskript Adrys hat den Schreibfehler „la cherche" [sc. le problème]. Dafür hat schon Lançon richtig eingesetzt: „l'a cherché". Bl. ist diese so naheliegende Verbesserung entgangen, er druckt: „la (sic) cherche".

fort longtemps. Ces manières peu sincères et peu convenables font déshonneur aux sciences. Je souhaite que dans votre nouvelle édition de la Recherche de la vérité, vous fassiez distinguer les additions ou changements, du reste, soit par la diversité des types ou par d'autres caractères, afin qu'on la puisse remarquer plus aisément, car il y aura sans doute des choses considérables.[20]) Je m'imagine que M. le marquis de l'Hôpital travaillera à son ouvrage nouveau, qui sera de conséquence, comme tout ce qu'il nous donne.[21]) Je suis avec zèle, mon révérend Père, votre très humble et très obéissant serviteur,

Leibniz.

---

[20]) Malebranche hat diesen Rat nur teilweise befolgt. Verfasser dieses möchte nicht verfehlen, an dieser Stelle darauf hinzuweisen, daß es auch heute noch an einer kritischen Ausgabe der „Recherche de la vérité", die zu des Verfassers Lebzeiten in sechs von einander abweichenden Ausgaben erschien, fehlt. Für das Genauere sei auf des Verfassers Schrift über Malebranches Erkenntnislehre verwiesen, die demnächst erscheinen wird.

[21]) Das „neue Werk" ist de l'Hôpitals „Traité analytique des Sections coniques et de la construction des lieux géométriques". l'H. starb 1704, ließ dieses Werk aber druckfertig zurück. Es erschien im Jahre 1707, vgl. Montucla. Histoire des Mathématiques Bd. II S. 398.

XIII.

Voltaire als Philosoph

Von

Professor Dr. **Paul Sakmann** in Stuttgart.

(Schluß.)

In dem Gewirr von Antworten, die nun Voltaire gewöhnlich auf unsere Frage erteilt, lassen sich einige wenige sichere Linien deutlich verfolgen. Immer hat er sich scharf gegen die christliche Deutung des Zusammenhanges von Sünde und Übel abgegrenzt. In keiner Weise will er das Übel auf das Böse zurückführen lassen, weder auf das Böse an sich, noch auf das personifizierte Böse. Die Anwendung des Begriffs der Strafe auf das göttliche Handeln hat er immer prinzipiell zurückgewiesen als unerlaubte Vermenschlichung Gottes und als Durchbrechung der unverrückbaren gesetzlichen Weltordnung; und der Gedanke der göttlichen Zulassung ist ihm ebensowenig eine Lösung unserer Frage. So sagt er: Adams Fall ist keine Erklärung. Weder Tod noch Leiden dürfen als Strafe Gottes angesehen werden. Man kann nicht sagen: Gott tut das Übel nicht, er erlaubt es nur (Philosophie de Newton I, c. 1; Les adorateurs; Remarques pour l'essai sur les mœurs IX). Die Lehre vom Teufel, die er meist unter dem Namen der Zweiprinzipienlehre bekämpft, ist unbrauchbar und Gottes unwürdig. „Ich will mir Gott nicht als Gladiator vorstellen, der sich mit einem bösen Tier herumschlägt.“ Die Lehre vom Fall der bösen Engel unterliegt denselben Bedenken. Daß Gott Wesen geschaffen haben soll, die sich gegen ihn empören, ist ein unvollziehbarer Gedanke (Lettres de Memmius III, 9). Daher ist er von der Art, wie Bayle diese Frage behandelt, der eine prinzipielle Entscheidung vermeidet, aber in der Form der histo-

rischen Berichterstattung, indirekt, den Manichäismus als die Partei der stärkeren Gründe zu empfehlen scheint, nicht befriedigt. „Das ist Kontroverstheologie, ich hätte reine Philosophie erwartet. Der Manichäismus ist absurd. Meine Vernunft kann kämpfende Götter nicht anerkennen“ (Dict. phil. Puissance).

Ebenso sicher wie diese Negation ist eine Position. Unangetastet von den Zweifeln des Theodizeeproblems bleibt die These von Gottes Existenz und Intelligenz, und zwar auf Grund des teleologischen Arguments. Er gibt zwar zu, daß die harte Tatsache des moralischen und physischen Übels die Zuflucht der Atheisten und der Schlupfwinkel der skeptischen Geister ist — „es ist in der Tat eine objection fatale“ (Dict. phil. Dieu). Aber wenn er eine psychologische Erklärung der verhältnismäßig weite Verbreitung des Atheismus in dieser Seite des Daseins findet, so läßt er sie doch als eine logische Rechtfertigung des atheistischen Standpunktes nicht gelten. „Da Gottes Existenz (anderweitig) sicher verbürgt ist, so kann das Übel nicht hindern, daß Gott existiert. Sollte Gott darum etwa nicht existieren, weil wir uns nicht erklären können, warum wir leiden? Sollten wir Gott wegen eines Fieberanfalls leugnen. Das wären falsche Ansprüche eines unvollkommenen Wesens auf vollkommenes Glück. Das teleologische Argument wird nicht dadurch widerlegt, daß die Spinnen Mücken fangen und die Wölfe Lämmer fressen. Dazu sind eben die Lämmer geschaffen (Philosophie de Newton I, c. 1; Dialogues d'Evhémère II; Jenni c. 9). Und auch die — wiederum anderweitig bewiesene — höchste Intelligenz kann vom Übel nicht in Frage gestellt werden; nur die Idee, die wir uns von der Güte und — dürfen wir nach zahllosen anderen Stellen hier einfügen — von der Macht Gottes machen, wird von ihm berührt (Extrait de la Bible raisonnée).

Die Art von Gottes Gesinnung und der Umfang seiner Macht steht also in Frage. Nun ist Voltaire an dem berühmten Dilemma angelangt, das durch Bayle wieder populär geworden war: „entweder konnte Gott das Übel nicht verhindern oder er wollte es nicht; im ersten Fall ist er nicht allmächtig, im zweiten nicht allgütig“ (Dialogues d'Evhémère II).

Voltaire, der das Dilemma als gültig anerkennt, entscheidet sich meist für die erste Alternative. Denn der Satz, daß Gott gütig ist, steht ihm gleichsam glaubensmäßig oder als eine Art von Postulat fest. Dieser Glaube ist freilich selten groß und stark, vielmehr meist klein und schwach und seine Stützen sind sehr gebrechlich. Das gilt z. B. von den Reflexionen in den Lettres de Memmius III, 6f; und in Jenni c. 9: „Ich glaube, daß Gott sehr weise, sehr gerecht und sehr gut ist; denn woher sollte bei ihm Ungerechtigkeit und Bosheit kommen?“ „Gott kann nicht böse sein; welches Interesse hätte er daran? Es ist unmöglich, daß er nicht gut ist“; oder in jener anderen im Dict. phil. Dieu: „Es ist doch jedenfalls auch Gutes in der Welt, und darum kann Gott nicht unbedingt böse sein, wenn er doch Urheber von allem ist“. „Der Gedanke, daß Gott böse ist, ist widersinnig, entsetzlich, in sich widerspruchsvoll“ (Homélie sur l'athéisme). Ja es kann vorkommen, daß er auch die Erkenntnis der Güte Gottes unter das Ignoramus stellt: „Ich will nicht untersuchen, ob der große Baumeister der Welten gut ist, es genügt mir, daß es einen solchen gibt“ (Dialogues d'Evhémère II). Der Gefühlswert dieser Überzeugung ist demgemäß gering, wie wieder aus den Lettres de Memmius (III, 6) hervorgeht: „Die Menschen, die in ihren Qualen einen tröstenden Gott suchen und nicht finden, rühren mich; ich seufze mit ihnen und es vergeht mir, über sie abzuurteilen“.

Um so dringender verlangt nun die Frage Beantwortung: „Warum gibt es unter einem guten Gott so viel Leiden?“ (Tout en Dieu; Memmius III, 10.) Es kommt vor, daß er die menschliche Erkenntnis überhaupt für inkompetent in dieser Frage erklärt: wir wissen es nicht, da wir ja nur beschränkte Wesen sind und unsere Vernunft nur ein kleiner Teil der Intelligenz des großen Wesens ist (Tout en Dieu, Résultat). Wenn man aber doch nicht auf das Suchen einer Antwort verzichten will, so bleibt nur der eine Ausweg, Gottes Allmacht preiszugeben. Eine Schranke der göttlichen Allmacht bildet ja z. B. die menschliche Freiheit, wie Voltaire ab und zu, seinen deterministischen Standpunkt vergessend, erklärt. So schiebt er in Jenni (c. 9) den entarteten Menschen den abscheulichen Mißbrauch ihrer Freiheit ins

Gewissen: „Gott begeht keine böse Tat, er befiehlt sie nicht und erlaubt sie nicht. Er hat den Menschen — wir müssen hinzu denken: frei — geschaffen und er regiert nun die Welt nach allgemeinen Gesetzen. Darum ist alles Physische einer unsittlichen Handlung Wirkung der für das Materielle geltenden Gesetze, alles Moralische Wirkung der mißbrauchten Freiheit". Nicht immer entlastet er so die Gottheit von der Verantwortlichkeit für das moralische Übel (s. z. B. Tout en Dieu, Résultat). Und jedenfalls bleibt immer noch das physische Übel.

Soll Gott entlastet werden, so muß ein etwas die Schuld tragen, das Gott beschränkt. Was dieses X ist, etwa die widerstrebende Materie, oder ein System ewiger Gesetze, denen auch Gott sich unterwerfen muß, hat Voltaire sich nie ganz deutlich gemacht. Oft bleibt er schon bei dem bloßen, in seinem Sinn nicht verstandenen Gedanken der Notwendigkeit stehen, der aus der Wirklichkeit erschlossen wird. „Alles, was ist, ist notwendig, also auch das Übel, wenn es nun doch einmal wirklich ist." „Es war vielleicht eine Unmöglichkeit, etwas Widerspruchsvolles, daß das Übel nicht in die Welt kam, wenn das Gute da war, so daß Übel und Tod ebenso notwendig sind, wie das Leben. Die Wirkungen einer notwendigen Ursache sind auch notwendig" (Memmius III, 10; Evhémère II u. III und Les adorateurs). Am meisten hat er sich auf eine rationelle Ausdeutung dieser Notwendigkeit im Artikel Bien et mal (Dict. phil.) eingelassen: „Nach der ganzen Anlage unserer endlichen Welt war die Erschaffung eines unsterblichen Menschen eine Unmöglichkeit. Ist aber der Tod unumgänglich für alles, was entsteht, so kann folgerichtig der Mensch den Schmerzen ebensowenig entzogen sein als dem Tod. Der schmerzlose Mensch ist ein ebensolcher Widerspruch in sich, wie der unsterbliche Mensch. Außerdem hat der Schmerz seinen teleologischen Wert als Warnung für unseren Selbsterhaltungstrieb und als Lockmittel für unser Lustbedürfnis. Jede Lebensfunktion, jeder Trieb ruht auf einem Bedürfnis, das ungestillt und in seinen Anfängen schmerzlich wirkt. So ist der Schmerz die erste Springfeder aller animalischen Betätigung". Und im Artikel Puissance (Dict. phil.) findet auch das moralische Übel seine teleologische

Rechtfertigung in dem Gedanken, daß für die Erhaltung und für den Bestand der Gesellschaft die Ausstattung der Menschen mit Eigenliebe und mit Leidenschaften, woraus allerdings Begierden, Streit, Kriege logisch notwendig folgen, eine conditio sine qua non war. Diese aus der Wirklichkeit erschlossene Notwendigkeit denkt nun Voltaire meist nicht als Gottes Willen entstammend, vielmehr als ihn bindend und beschränkend. Gott konnte das Weltall nur unter den Bedingungen bilden, unter denen es existiert. Wenn Gott die Menschen hätte glücklicher machen sollen, hätte es einer ganz anderen Einrichtung unserer Erde bedurft. So aber ist alles gesetzlich verkettet und diese ewige Kette kann Gott nicht brechen (Evhémère II; Les oreilles de Chesterfield c. 4). Mehr auf die Hypothese einer Gott hemmenden Materie führt die schon oben erwähnte Analogie der Maschine: Gott konnte sein Werk nicht besser machen; Reibung ist unvermeidlich bei allen Maschinen.

Immer aber folgt die These der Beschränktheit Gottes: Das höchste Wesen ist beschränkt. Woher will man denn wissen, daß Gottes Macht unendlich ist? Woher will man wissen, daß die Natur unendlich ist; ewig ist sie ja, aber es ist sehr wahrscheinlich, daß die Natur (räumlich) ihre Grenzen hat; das „Leere“ ist ein Beweis hierfür. Ist aber die Natur beschränkt, warum soll das nicht auch von der höchsten Intelligenz gelten? Warum soll sich Gott, der doch nur in der Natur sein kann, weiter ausdehnen als sie. Gott hat zwar alles getan, was er konnte, was seine Natur ihm erlaubte. Aber da die Liste dessen, was ihm unmöglich ist, groß ist, so ist es sehr wahrscheinlich, daß seine Macht das Übel nicht verhindern konnte. Gott ist nicht allmächtig, er ist nur mächtig, aber nicht über alles Maß hinaus (Evhémère II; Memmius III, 7 u. 11; Dict. phil. Puissance). Hierin liegt Voltaires Lösung für die Theodizeefrage. Diese Gottes Macht beschränkende, Notwendigkeit schneidet allen weiteren Streit ab: „Wir haben nicht die Stirn zu sagen, alles ist gut; wir sagen nur, alles ist so wenig schlecht, als es eben möglich ist. Man mag sich drehen und wenden wie man will, eine andere Lösung findet man nicht als die, daß eben alles notwendig ist“. Daß er damit, — ich will nicht sagen, dem metaphysischen Grundgedanken, wohl aber der diesem

Gedanken entsprechenden Stimmung in Leibniz' Theodizee außerordentlich nahe gekommen, hat er freilich nicht gesehen. Nur daß bei Voltaire die Resignation, die bei Leibniz mehr mitklingender Oberton ist, die vorherrschende Note wird. „Durch Resignation erhält sich der Mensch noch aufrecht vor der unüberwindlichen Notwendigkeit, die ihn bedrückt." Das Zurückdrängen aller Reflexion scheint ihm dann der beste Rat. „Wir müssen uns trösten, indem wir eben die äußeren und inneren Güter, die wir haben, genießen. Man begnüge sich mit diesem Leben, das man ja doch liebt" (Les adorateurs; Philosophie de Newton I, c. 1). Es ist begreiflich, daß Voltaire auch Stimmungen kennt, in denen diese Antwort auf die Frage für ihn keine Lösung ist. Da sieht er nach der transzendenten Lösung im Gedanken der „besseren Welt" aus und erklärt ihn für die einzige Möglichkeit, die Vorsehung zu rechtfertigen. Freilich nur selten erhebt sich ihm diese Möglichkeit auch nur zur Wahrscheinlichkeit und zur Hoffnung, wie in der Stelle der Adorateurs: „Hoffen wir auf schönere Tage in der Unsterblichkeit; wie nichts aus nichts kommt, so kann ja auch nichts zu nichts werden."

Der sozialpädagogische Gottesbeweis.

Wenn wir im bisherigen Voltaire mit seinen eigenen persönlichen Gedanken über den Gegenstand ringen sehen, so gibt es bei ihm noch eine dritte theologische Betrachtungsweise, in der er nicht Gott an sich, seine Existenz und sein Wesen ins Auge faßt, sondern den Reflex der Gottesidee im menschlichen Bewußtsein, oder, genauer geredet, da er in dieser Betrachtung sich selbst immer stillschweigend ausschließt, im Bewußtsein der andern. Dabei handhabt er einen neuen Gottesbegriff, den er ohne philosophische Ableitung aus der Volkstheologie aufgreift und ohne Vermittlung mit seinem theoretischen Standpunkt einführt. Da dieser Gottesbegriff ganz auf das Bedürfnis der Leitung und Regierung der menschlichen Gesellschaft berechnet ist, so kann man ihn als den sozialpädagogischen kennzeichnen. Es ist der Begriff der vergeltenden, das Gute belohnenden und vor allem das Böse bestrafenden Gottheit. Und nicht etwa um die

Frage handelt es sich: existiert dieser Gott? oder auf Grund welcher Daten kann ich mich seiner Existenz vergewissern? sondern um die andersartige Frage: welchen Wert hat der Glaube an Gott für die menschliche Gesellschaft? Ausdrücklich gesteht er diese Fragestellung ein (Dict. phil.: Dieu V): „Nicht um metaphysische Argumente handelt es sich hier, sondern um die Erwägung, ob wir um des gemeinen Wohls von uns elenden denkenden Tieren willen den Gedanken eines rächenden und belohnenden Gottes, der uns zum Trost und Zügel dient, annehmen sollen oder vielmehr wegweisen und damit uns hoffnungslos unserem Elend, gewissenlos unseren Verbrechen überlassen". Wenn er auf dieser Bahn seines Denkens sich befindet, so vergißt er die anderen Gedanken, die er sich sonst über Gott macht und erklärt ohne weiteres: man muß einen belohnenden und strafenden Gott anerkennen oder gar keinen. Entweder ist kein Gott oder Gott ist gerecht. Ein Mittleres gibt es hier nicht (Homélie sur l'athéisme). Alle theoretischen Probleme, die sich hier aufdrängen, schiebt er kurzer Hand weg: „Man fragt, wie Gott die Menschen strafen kann, die er doch geschaffen hat. Ich will von alledem nichts wissen, was man von dieser abstrusen Frage sagt" (L'ABC XVII). Der Gang seiner Reflexionen ist nun der, daß er abwägt, was der Nutzen und der Schaden dieser Gottesidee für das menschliche Zusammenleben sein mag, wobei der Hintergedanke, meist unausgesprochen, oft aber auch offen zugestanden, hereinwirkt: was wertvoll ist, das muß man verkündigen, oder das muß man glauben, ab und zu auch ganz naiv: was wertvoll ist, ist. Das ist seine Art von moralischem Gottesbeweis, das ist Voltairesche Postulatentheologie. Es braucht nicht bemerkt zu werden, wie sehr diese Betrachtungsweise im 19. Jahrhundert in staatsmännischen wie in theologischen Kreisen Schule gemacht hat.

Wir können nun beobachten, wie bei dieser Frage entgegengesetzte Strömungen in Voltaires Geist kämpfen. Einerseits seine tiefe Antipathie gegen Christentum und Kirche, die ihn, wie viele seiner Genossen, dazu drängen konnte, auch die tiefsten metaphysischen Grundlagen und Voraussetzungen dieser

großen geschichtlichen Mächte, die Idee einer personifizierten sittlichen Weltordnung zu untergraben; andererseits sein ängstlich konservativer Sinn, dem nichts ferner liegen konnte als eine Erschütterung der Grundfesten der Gesellschaft. Dem entsprechend sehen wir sein Denken in einer Art Pendelbewegung, nur daß es hier nicht wie beim Theodizeeproblem von wechselnden Stimmungen beeinflußt wird, vielmehr von zwei stets gleich feststehenden Überzeugungen. Eine Suspension des Urteils hat übrigens dieses Schwanken nicht zur Folge. Der konservative Pol erweist sich deutlich als der mächtigere Anziehungspunkt.

Wir wenden uns zum einzelnen. Es ist überflüßig, daran zu erinnern, bis zu welchem Grad Voltaire den Fanatismus und den Unglauben haßt, verabscheut und fürchtet. So ist begreiflich, daß er in der Hitze der Polemik erklärt, der Atheismus sei besser als die Anerkennung eines barbarischen Gottes, der Fanatismus sei tausendmal gefährlicher als der philosophische Atheismus, daß er zustimmend den atheistischen Gedankengang übernimmt: „Lieber will ich Gottes Existenz leugnen, als Beleidigendes über ihn aussagen; ob wir an ihn glauben oder nicht, kann ja Gott gleichgiltig sein“ (Dict. phil.: Athée; Dieu V. Il faut prendre un parti XIX). Aber Bayles Behauptung der sozialpädagogischen Unschädlichkeit des Atheismus eignet er sich nun keineswegs an, er befindet sich hier wieder einmal in einer rückläufigen Bewegung und macht Bayle den Vorwurf oberflächlicher Betrachtung. Man müsse die Frage nach dem größeren Übel viel vorsichtiger abwägen.

Der Satz von der Harmlosigkeit des Atheismus, so führt er nun aus, gilt doch nur in sehr bedingter Weise. Es ist ja richtig, daß eine atheistische Gesellschaft nicht unmöglich ist; es gibt prinzipielle Atheisten, bei denen der Geist das Herz nicht verderbt hat, die keinen Zügel anerkennen und sich doch den Zügel der Ehre gegeben haben, die falsch philosophieren und sich doch gut in der Zucht haben. Aber diese Ungefährlichkeit gilt nur vom Atheismus der Studierstube, von jenem philosophischen Atheismus; in der ruhigen Leidenschaftslosigkeit des Privatlebens mögen diese Überzeugungen keinen Schaden anrichten.

So pflegte im Altertum die Sekte der Epikuräer alle Tugenden und ersetzte in sich die Religion durch glückliche sittliche Anlagen; so waren die römischen Senatoren und Ritter praktisch und im geheimen Atheisten, wie es heutzutage die Großen sind. Aber als wirkende Kraft in einer großen gemischten Gemeinschaft gedacht, kann der Atheismus höchst gefährlich werden. Wir fragen nach dem Grund. Das Entscheidende ist, daß mit der Furcht vor den göttlichen Strafen der Zügel wegfällt, der die Menschen von Verbrechen oder wenigstens von geheimen, gefahrlos zu begehenden Verbrechen zurückhält. Die Anklage gegen den Atheismus kann verhältnismäßig mild gefaßt werden: „Der Atheismus ruft allerdings nicht Blutdurst hervor und reizt nicht zum Verbrechen an, aber er widersetzt sich auch dem Verbrechen nicht". Sobald der Begriff der Zügellosigkeit weniger in neutralem, limitativem Sinn gefaßt wird, sondern mehr im positiven der skrupellosen Willkür, so bekommt das Urteil ein größeres Schwergewicht; die Verurteilung wird schärfer: der Atheismus ist für die Tugend immer fatal; er kann der Moral nie gut tun, wohl aber sehr schaden; er kann nichts Gutes, wohl aber viele Übel hervorbringen; es ist keine Philosophie in ihm, er ist der Moral feind und gegen das Interesse aller Menschen. Der Atheismus ist ein Monstrum (Dict. phil.: Athée I; Athéisme IV. Homélie sur l'athéisme).

Das Anschauungsbild, das sich Voltaire von diesem gefährlichen Atheismus macht, ist zweiseitig. Einmal denkt er an die Masse, deren tierische Instinkte noch durch keine Macht der Bildung und der feineren Geselligkeit gebrochen sind. Der schärfste Zügel ist für den Pöbel gerade gut genug. Wenn Bayle 500—600 Bauern zu regieren gehabt hätte, so hätte er seinen Satz von der Harmlosigkeit des Atheismus bei sich behalten. Der Reiche und der Gebildete können ja allenfalls ein ruhiges und geordnetes Leben führen, aber der arme und zugleich leidenschaftliche Atheist wäre wirklich dumm, wenn er nicht bei Gelegenheit auch einen Mord nicht allzu schwer nähme; das niedere Volk müßte eine Räuberbande werden, alle Bande der Gesellschaft müßten weichen. Wie würden solche atheistischen Massen hausen, wenn im öffentlichen Leben stürmische Zeiten kämen. Aber

schon in ruhigen Zeiten des sozialen Lebens wäre der Atheismus bedenklich genug. „Wenn Sie Geld ausgeliehen haben, haben Sie ein Interesse daran, daß Ihr Schuldner und Ihr Notar an Gott glauben.“ „Ich will, daß mein Notar, mein Schneider, mein Diener und auch meine Frau gottgläubig sind: ich denke, daß ich dann weniger Gefahr laufe, bestohlen zu werden und Hahnrei zu sein.“ Es ist schon etwas, wenn nur wenigstens ab und zu die Furcht vor Gott einen von einem Verbrechen abhält (Dict. phil.: Athéisme I: Jenni c. 11: L'ABC XVII). Aber keineswegs bloß beim ungebildeten Volke ist der Atheismus so gefährlich; auch bei den Großen und Mächtigen kann die mit dem Atheismus verbundene Skrupellosigkeit dem Menschengeschlecht furchtbar werden. Man denke sich Atheisten, die die Macht in Händen haben, Fürsten oder Höflinge, die ihre Fürsten beherrschen. Das ist keine leere Möglichkeit, vielmehr ist der Atheismus meist in der Tat die geheime Religion jener großen Machthaber, die ihr Leben in einem Kreis von Verbrechen hingebracht haben, was Einfaltspinsel Politik, Staats- und Regierungskunst heißen. Gibt es nun keinen Gott, so sind diese Ungeheuer sich selbst ihre eigenen Götter. Sie opfern sich ihre Freunde, ihre Verwandten, ihre Diener, ihr Volk ohne Gewissensbedenken. Welcher Gedanke sollte denn auch diese Gewaltigen in ihrer Rache und in ihrem Ehrgeize aufhalten, wenn dieser einzige Zügel der Mächtigen wegfällt. Man kennt sie aus der Geschichte, diese Ungeheuer von zornigen barbarischen Despoten, diese Geißeln des Menschengeschlechts. Es ist ein innerer Zusammenhang zwischen dem Atheismus und der Barbarei eines Nero, eines Alexander VI., eines Cesare Borgia, eines Cartouche. Er denkt vorzugsweise an das atheistische Italien der Renaissance, wenn er das Urteil ausspricht: ein atheistischer Fürst ist gefährlicher als ein fanatischer Ravaillac. Ja selbst bei den gens de cabinet, wir würden heute sagen, bei den Intellektuellen, kann der Atheismus zum Ungeheuer werden, besonders wenn ihre Überzeugungen zu den Machthabern durchsickern. Wenn sein Blick auf solchen Erscheinungen weilt, dann kehrt sich das eben angeführte Urteil um: Der Atheismus kann ebensoviel Unheil, ja noch viel mehr Unheil hervorrufen als

barbarischer Aberglaube. Im günstigsten Falle ist die Wagschale gleich: Der Abergläubische ist ein Ungeheuer, das seine Nebenmenschen aus Pflichtbewußtsein zerreißt, der Atheist ist eines, das ihn im Hunger verzehrt. Atheismus und Fanatismus sind die beiden Pole einer Welt von Barbarei und Schrecken (Dict. phil.: Dieu V; Athéisme IV. Homélie sur l'athéisme; Jenni c. 11).

Wie auch die Abwägung des größeren Übels ausfällt, darum kann es sich also für Voltaire keineswegs mehr handeln, dem Fanatismus den Atheismus als Gegengewicht entgegenzusetzen. Das wäre, hält er den Genossen vor, eine törichte Konsequenz des Kampfs gegen die Infame. Weil man die Jesuiten verjagt hat, soll man nicht auch Gott verjagen; im Gegenteil, man soll ihn darum um so mehr lieben. Die Furcht vor dem Mißbrauch der Religion darf nicht zur Verdammung ihres rechten Gebrauchs führen; und schlimmstenfalls wäre sogar eine schlechte Religion noch besser als gar keine. Auch der religiöse Kult, ja selbst das Priestertum hören so einmal ein freundliches anerkennendes Wort aus Voltaires Mund: Die Verehrung Gottes in Zeichen des Dankes gegen ihn ist an sich nichts Schlimmes und Gefährliches; ein rechter Priester ist ein achtungswerter Mann und die schlechten Priester sind Ausnahmen, da ja doch der priesterliche Stand selbst schon zu guten Sitten nötigt (Dict. phil.: Dieu V; Athéisme IV). Aber es ist nicht einmal nötig, die mißbrauchte Religion mit in Kauf zu nehmen; die Religion läßt sich aus ihrer Legierung mit Aberglauben und Fanatismus herauslösen. Die reine Gottesverehrung ist vom Aberglaube, durch eine unendliche Kluft getrennt, und nur der Aberglaube, nicht die Religion, hat ja die vielen Verbrechen verschuldet.

So sucht Voltaire die reine Religion, d. h. die auf den Gedanken des vergeltenden Gottes reduzierte Frömmigkeit gewissermaßen als Schranke aufzurichten auf der schiefen Bahn der Negation und so auf die „schmale Zone, die zwischen Atheismus und Fanatismus liegt", als die Straße der richtigen Mitte hinzuweisen (Jenni c. 11). Worin der Wert dieser „reinen Religion" besteht, das ist mit dem oben über die Gefahren des Atheismus Gesagten schon gegeben. Für Moral und Gesellschaft

ist es weit besser, Gott anzuerkennen, als ihn zu leugnen; denn das Interesse aller Menschen ist, daß Gott die für die irdische Justiz unerreichbaren Verbrechen straft; die Erde ist voll von glücklichen Frevlern und unterdrückten Unschuldigen, da ist die Vergeltungsidee ein Schrei der Natur und wir alle haben ein Interesse daran, den nützlichen Glauben an eine vergeltende Gerechtigkeit in aller Herzen zu graben. Und so zieht er entschlossen den Strich unter diese ganze Argumentation: Die Idee eines unendlich weisen und gerechten Gottes, oder in genauer Voltairescher Formulierung (Jenni c. 11), der Glaube an einen Gott, Belohner des Guten, Bestrafer des Bösen, Verzeiher der leichten Fehler, ist ein dem Menschengeschlecht nützliches Dogma, ja ein Prinzip, das zur Erhaltung der menschlichen Gattung nicht entbehrt werden kann. Man darf es daher in keiner Weise erschüttern oder auch nur problematisch machen, ja nicht einmal den Schein davon erwecken, wie z. B. Maupertuis tat, der die alten Gottesbeweise in Zweifel zog. Der Philosoph muß einen Gott verkündigen, wenn er der Gesellschaft nützlich sein will. Und so mächtig kann sich ihm dieses Interesse vordrängen, daß ihm dieser Gesichtspunkt allein noch für die Gottesidee in Betracht kommt: „Von Gott nicht Strafe noch Belohnung erwarten, das heißt wahrhaft Atheist sein; wozu diente auch die Idee eines Gottes, der keine Gewalt über uns hat; dann bin ich mein Gott und opfere die Welt meiner Laune; wenn die andern Schafe sind, so mache ich mich zum Wolf und wenn sie Hühner sind, zum Fuchs (Dict. phil.: Dieu V; Athée I; Frivolité. Homélie sur l'Athéisme, L'ABC XVII; Jenni c. 11).

Ob das wohl wertvoll wäre, nun auch ist, ob wir außer unseren subjektiven Bedürfnissen objektive Gründe haben, diese Idee als eine Wahrheit anzunehmen, das kümmert Voltaire nicht mehr, wenn er einmal diese Bahn eingeschlagen hat. Unter den zahllosen Stellen, in denen er den sozialpädagogischen Beweis führt, findet man kaum hier und da eine, in der er sich mit der Wahrheitsfrage auseinandersetzt. Kurz und trocken fertigt er naheliegende Einwände ab: „Die Vernunft widersetzt sich dieser Idee (der Unsterblichkeit) nicht"; der Theist weiß freilich nicht,

wie Gott straft und verzeiht, und wie er überhaupt handelt, aber er weiß, daß Gott handelt, und daß er gerecht ist. Die Schwierigkeiten, die sich gegen die Providenz erheben, erschüttern seinen Glauben nicht, da es nur Schwierigkeiten und keine Beweise sind (Dict. phil.: Dieu V; Théiste); oder erheblich weniger zuversichtlich Jenni c. 10 und Evhémère IV: „Ich sage nicht, daß Gott ewig straft, noch wie er straft, ich sage nur, daß er strafen kann; es ist unmöglich zu beweisen, daß Gott nicht fähig ist zu strafen". „Ich halte mich in respektvollem Schweigen über die Strafe der Verbrecher und die Belohnung der Gerechten; alles, was ich sagen kann, ist: Ich habe nie einen Schlechten glücklich gesehen, allerdings viele Gute unglücklich." In Evhémère IV kommt er einmal auf die Frage, die der Vergeltungsidee tödlich ist und auf die auch er keine andere Antwort hat als Schweigen: „Wie kann Gott strafen, wenn er die Bösen doch als Schöpfer zu ihrem schlimmen Tun bestimmt hat, und wenn es ihm so leicht gewesen wäre, ihnen Dasein, Schuld und Qual zu ersparen?"

Kritische Bearbeitung des Gottesbegriffs.

Wir haben im bisherigen gesehen, wie Voltaire das Problem, das der Gottesbegriff darbietet, von drei Seiten aus angefaßt hat. Läßt sich nun aus diesen heterogenen Materialien ein einheitliches Bild davon gewinnen, was Voltaire sich unter den Begriff Gottes gedacht hat oder wenigstens in welcher Anschauung er dann vor ihm stand, wenn er nicht auf die Methode reflektierte, nach der er zu gewinnen sei. Es findet sich auch nicht einmal der Versuch zu einer systematischen Theologie bei Voltaire. Wenn er über Gott spricht, ohne gerade seinen Blick auf die teleologische, oder hedonische, oder sozialpädagogische Frage einzustellen — und er hat das oft getan und viele theologische Urteile ausgesprochen oder verboten — so ist es, als ob er sich um jene drei von ihm selbst gezogenen Kreise gar nicht mehr kümmerte. Aber aus welchen Prinzipien heraus und auf welchen Grundlagen er dann urteilt, das verrät er uns nicht. Nur gewisse negative Tendenzen ziehen sich durch die verwirrende Menge aphoristischer Aussprüche durch. Ich hebe zwei hervor, eine agnostische, die

sich gegen die Spekulation wendet, und eine spiritualistische, die gegen die naiv religiösen Vorstellungen polemisiert.

Wir wenden uns zunächst den Aufstellungen agnostischer Tendenz zu. In dieser Richtung sagt Voltaire nicht etwa bloß, von Gott könne nichts ausgesagt werden, als was sich auf dem Weg eines Beweises über ihn ergebe, so daß etwa die Resultate seiner teleologischen, hedonischen und sozialpädagogischen Betrachtung feststünden, alles andere aber in der Schwebe gelassen würde. Die agnostische Strömung kann vielmehr bei Voltaire so stark anschwellen, daß sie nahezu seine ganze Theologie unter Wasser setzt und nur wie ein kleines Inselchen den nackten Satz von der Existenz Gottes freiläßt, und auch diesen Satz nur als eine Wahrscheinlichkeit, die zudem mehr auf dem Weg des indirekten Beweises, als kraft positiver Gründe gewonnen ist. „Der Theismus, die Meinung, daß Gott sei, hat seine Schwierigkeiten; da aber die Meinung, daß Gott nicht sei, der Atheismus widersinnige Konsequenzen hat, so ist die Annahme von Gottes Existenz die wahrscheinlichste Sache, die Menschen denken können (Traité de Métaphysique c. II). Und so erklärt er noch oft, daß nur die Existenz Gottes sicher sei, während wir in allem anderen auf unsicheres Tasten angewiesen seien: „Von Gott erkenne ich nur die Existenz und nicht die Essenz und nicht die Attribute: man müßte Gott selbst sein, um zu wissen, wie Gott handelt. Die Philosophie zeigt die Existenz eines Gottes, nicht was er ist und wie er wirkt; muß doch das unendliche Wesen seiner Natur nach unbegreiflich sein, weil zwischen ihm und uns die Unendlichkeit ist“ (Traité de Métaphysique c. II; Homélie sur l'athéisme; Lucrèce et Posidonius I).

Voltaire hat sich nicht darüber besonnen, wie diese Behauptungen sich mit dem Ergebnis des teleologischen Beweises reimen lassen, den er ja nie bezweifelt hat und der doch die Existenz eines inhaltlich als intelligent bestimmten Wesens ergibt. Nun hat er allerdings z. B. den Clarkeschen Beweis für Gottes Geistigkeit nicht immer gelten lassen. Wenn Clarke sagt: „Da Geistiges in der Welt ist, so muß Gott geistig sein, nach dem Satz, was in der Wirkung ist, muß in der Ursache sein“, so erwidert Voltaire, Gott müßte dann ebenso materiell sein (Traité de Métaphysique c. II).

Aber andererseits steht ihm doch auf Grund der teleologischen Tatsachen Gott als konstitutive Intelligenz unbedingt fest, „Gott, den Plato den ewigen Geometer nannte und den ich den ewigen machiniste nenne“ (Traité de Métaphys. c. VIII). Daraus geht hervor, daß der Agnostizismus in bezug auf den Inhalt des göttlichen Wesens nicht so streng verstanden werden darf, wie die Worte es ergeben würden. So erklärt er sich selbst einmal, indem er sich den Vorwurf macht: „Wenn man behauptet, Gott ist, man kann ihn aber nicht definieren, heißt das nicht sagen, es gibt etwas Ausgezeichnetes, aber ich weiß nicht, was es ist?“ „Nicht doch“, erwidert er, „nur Gott selbst kann ich nicht erkennen, wohl aber kann ich Schrittspuren von Gott finden in Instinkt und Vernunft“ (Evhémère V). Auf die Abweisung bloß einer streng metaphysischen Erkenntnis des Wesens Gottes werden wir durch die Erklärung im Artikel Infini (Dict. phil.) geführt: „Wir kennen Gott nur durch seine Wirkungen, aber seine Natur können wir nicht erkennen; wenn wir aber seine Natur nicht kennen, so kennen wir auch seine Attribute nicht“.

Ein weiterer fester Punkt, der, wie die Geistigkeit, tatsächlich auch nicht von der Skepsis erreicht wird, ist die Einheit Gottes[1]). Auch diese Wahrheit stützt sich auf die Züge des Planmäßigen in den teleologischen Tatsachen. Gäbe es mehrere Götter, so wäre das Ergebnis ein Chaos, wenn sie nicht untereinander harmonierten; harmonieren sie aber, so ist es gerade so gut, wie wenn es nur einen Gott gäbe“ (Evhémère V). Sonst schließt er aus der Harmonie der Wirkungen ohne weiteres auf die Einzigkeit der Ursache: „Aus der Tatsache, daß überall die gleichen Gesetze der Hebelkraft und der Bewegung herrschen, folgt, daß die formende Macht einheitlich sein muß (De l'âme I; Il faut prendre un parti I). Außerdem darf man nach dem philosophischen Regulativ möglichster Sparsamkeit in den Erklärungsgründen nicht mehr als einen Gott statuieren: „Man soll die Wesen nicht ohne Not vervielfältigen. Wenn eine Intelligenz zur Gestaltung der

[1]) Nur einmal sagt er, wir können nicht wissen, ob es zwei oder dreißig notwendige Wesen gibt (Dict. phil. Dieu I).

Welt hinreicht, so lasse ich es dabei bewenden" (Il faut prendre un parti XXIV).

Endlich ist die Ewigkeit Gottes durch das kosmologische Argument gewährleistet, freilich eben nur die Unendlichkeit in der Zeit, die „Unendlichkeit der Ausdehnung", die Unermeßlichkeit Gottes und seine Allmacht sind durch die hedonische Betrachtung sehr in Frage gestellt (Philosophe ignorant XVIII).

Damit ist nun das Spekulative an Voltaires Gottesbegriff schon erschöpft und nun beginnt sofort für ihn der weite Raum unlösbarer Fragen. Die lange Liste beginnt schon mit dem Verhältnis Gottes zum Raum. „Ist Gott unendlich, ist er überall oder an einem Ort und wo ist er? Ist er im leeren Raum oder außer ihm, an ihn grenzend oder ihn erfüllend?" (Dict. phil.: Dieu I; Platon). „Was und wo der ewige Geometer ist, an einem Ort? an jedem Ort? weiß ich nicht" (Dict. phil. Athéisme II). Mehr, als es sonst Gepflogenheit der teleologischen Deisten ist, behauptet Voltaire, daß auch das Verhältnis von Gott und Welt für uns im Dunkeln liege. „Ob die göttliche Intelligenz etwas von der Welt durchaus Verschiedenes ist, wie der Bildhauer sich von der Statue unterscheidet, oder ob diese Seele der Welt mit der Welt vereint ist, wie meine Seele mit mir eins ist, kann ich nicht wissen" (Philosophe ignorant XVII). Damit sind auch die Begriffe, die wir uns von der Entstehung der Welt und von der Materie und ihrem Verhältnis zu Gott zu machen haben, für problematisch erklärt. „Ich weiß nicht, ob Gott die Materie in der Zeit ins Dasein gerufen, oder ob sie ihm von Ewigkeit her unterstand, ob wir eine Schöpfung aus nichts oder eine Emanation der Welt aus Gott annehmen sollen, ob wir uns diese Emanation als frei oder als notwendig zu denken haben" (Jenni c. 8; Traité de Métaphysique c. 2). In dieser Frage hat er allerdings trotz dieser prinzipiellen kritischen Erklärung seine bestimmten positiven Ansichten.

Wenn wir in den bisherigen Bestimmungen den antispekulativen Grundzug verfolgten, so sehen wir bei einer Reihe von anderen als Motiv eine antipathische Spannung gegen die religiösen Elemente des Gottesbegriffs durchschimmern. In der Gestalt einer Polemik gegen den Anthropomorphis-

mus tritt uns, wie das ja oft der Fall ist, ein Widerwille gegen den religiösen Gottesbegriff entgegen. Gegen die Neigung, Gott nach Menschenart sich vorzustellen, hat sich Voltaire oft mit Spott und Hohn gewendet. „Ihr zweifüßigen Tiere ohne Federn, wie lange noch wollt ihr euch Gott nach eurem Bilde schaffen!“ „Wir sind komische Atome, wir machen aus Gott Geist, nach Art („à la mode“) des unsern.“ Und den Philosophen machte er zum Vorwurf, daß sie sich zu sehr dem Pöbel anbequemen. „Gott kümmert sich ja nicht darum, was die Menschen von ihm denken. Gottes Wesen hat nichts gemein mit den Religionen der Menschen (Dict. phil. Glorieux; Espace. Remarques sur le bon sens). Wir müssen nach dem Maßstab fragen, mit dem Voltaire den zulässigen und den unzulässigen Anthropomorphismus bemißt. Es läge wieder nahe, in den Ergebnissen seiner drei „Gottesbeweise“ eine Demarkationslinie zu sehen, die er die Theologie erreichen, aber nicht überschreiten ließe. Das Plus, das in den christlichen Vorstellungen den wissenschaftlich erweisbaren Merkmalen Gottes beigegeben würde, wäre unerlaubte Vermenschlichung Gottes. Der ewige Geometer, den der Astronom verehren muß, der ewige Künstler, den der Physiker erkennt, das gerechte höchste Wesen, das der moralische Mensch anerkennt, der nach einem Stützpunkt für seine Tugend sucht (Discours de Me Belleguier), in diesen Bestimmungen bestände der wissenschaftliche Gottesbegriff, dem als Stimmungselement etwa Bewunderung, Furcht und sittliche Scheu entsprächen. Allein diese Linie hat Voltaire nach den beiden möglichen Richtungen überschritten. Er hat, ohne zu sagen mit welchem Rechtsgrund, hier und da seinem Gottesbegriff eine wärmere religiöse Fassung gegeben und er hat dann wieder ebenso gewisse Momente darin jener purifizierenden Kritik preisgegeben.

Das erstere kommt selten vor, aber es kommt vor. Streng genommen — man erinnere sich an Voltaires Ausführungen bei der hedonischen Frage — greift es schon über das hinaus, was Voltaire sagen darf, wenn er Gott als Wohltäter darstellt, dem wir Dank und Liebe schulden. Und so sagt er in der Tat: „Gott ist unser Herr und Wohltäter; er ist der Spender unseres Lebens und wir müssen ihm dafür dankbar sein. Der vernünftige Mensch

muß die Weltmaschine bewundern, der von ihren Wohltaten überhäufte muß sie lieben“ (Homélie sur l'athéisme; Jenni c. 9). Ebenso führt es über das streng richterliche Verhältnis hinaus und weist auf eine engere sittliche Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch hin, wenn er die Grundlage des Ethischen im Menschen an das Gottesbewußtsein anknüpft und in Jenni c. 11 sagt: „Gott hat uns seine Gesetze diktiert im Herzen, in der Stimme unseres Gewissens; ein Zeugnis davon sind die Gewissensbisse.“ Und so gibt es schließlich doch auch bei Voltaire Augenblicke, wo der religiöse Begriff aus den Bedürfnissen des Gemüts geboren wird: „Ich möchte nicht bloß bewundern und anbeten, ich möchte ergriffen sein. Was sind mir die unendlichen Welten?“ In dem, was er als dankenswert empfindet, zeigt sich aber sofort wieder der unverfälschte Voltaire. Neben dem Dank für das Geschenk des Denkens, für die Gaben der Organisation und Vegetation, für die kunstvolle Einrichtung unseres Wesens vergißt er auch das nicht, was er in köstlicher klassizistischer Periphrase als die „instruments si chers et si inconcevables par qui la vie est donnée aux êtres qui naissent de nous“ benennt. „Rendons grâce à l'être suprême qui nous a donné le plaisir!“ (Jenni; Les adorateurs.)

Meist aber setzt bei Voltaire eine purifizierende Bearbeitung des Gottesbegriffs ein, die zunächst die christlichen Vorstellungen von Gott zersetzt, aber schließlich auch den Rest, den Voltaire stehen lassen wollte, nicht intakt läßt. Man kann drei Angriffspunkte unterscheiden, auf die der Polemiker es abgesehen hat. Er sucht die persönlichen Momente aus dem Gottesbegriff zu entfernen, er leugnet eine spezifische Beziehung Gottes zum Sittlichen, und er merzt die Bestimmungen aus, die ein individuelles religiöses Verhältnis des Menschlichen zum Göttlichen konstituieren. Es versteht sich von selbst, daß diese Richtungen der Polemik nicht streng auseinander gehalten werden können und nur von uns zur Orientierung frei eingezeichnet sind.

Er hat zwar noch in der Homélie sur la superstition erklärt, die Anschauung von Gott als Vater sei die unserer Schwachheit am meisten angemessene, allein sehr bald werden Benennungen

Gottes, die noch weniger persönlich klingen, als unerlaubt erklärt. „Man darf sich Gott nicht als Despoten in seinem Palast und auch nicht als Arbeiter vorstellen, der sich mit den Rädern seiner Maschine zu tun macht“ (Tout en Dieu). Auch der Begriff der Ehre Gottes ist eine unerlaubte Vermenschlichung. „Wir sind so dumm, daß wir Gott ruhmsüchtig machen, wie uns selbst; weil wir so eitel sind, den Ruhm zu lieben, soll Gott auch so sein. Es ist unwürdig, zu sagen, Gott habe die Welt zu seiner Ehre geschaffen; Ruhmliebe ist Stolz und Eitelkeit. Darum ist auch das Bild eines Königs nicht geziemend, das Gott als eitlen Gecken zeichnet, der sich selbst bespiegelt[2]“) (Dict. phil. Glorieux; Jenni c. 10). Die positive Kehrseite dieser Polemik zeigt die prinzipiell deutlichste Stelle: De l'âme V: „Das gemeine Volk denkt sich Gott als König in der Thronsitzung mit seinem Hofstaat, zarte Seelen stellen sich ihn als Vater vor, der Sorge trägt für seine Kinder, der Weise schreibt ihm keine menschliche Empfindung zu, er erkennt ihn, sich selbst bescheidend, als die ewige, notwendige, die ganze Natur beseelende Macht“. Wir werden in dieser Reihe von Aussagen auf einen Pantheismus hingeführt, welcher die deistische Vorstellungsweise, die dem teleologischen Denken korrespondiert, untergräbt, und mit dem er Mühe hat, sich gegen den Spinozismus abzugrenzen. In diesem Zusammenhang ist ihm dann Gott das allein wirksame, alles durchdringende Prinzip der Tätigkeit, dessen bestes Analogiebild, wenn freilich nur ein schwaches Abbild, das Licht ist (Tout en Dieu). Wenn er diesen Gedanken verfolgt, behauptet er dogmatisch die oben in der Schwebe gelassene Ewigkeit der Welt, die durch ewige Emanation aus Gott hervorgegangen ist: — er kann sich nicht versagen, den Schnörkel anzuhängen, auch die Flöhe sind von Ewigkeit (L'ABC XVII); — oder, statt von einer ewigen Emanation redet er auch oft von einem ewigen Schaffen Gottes, beides um die personalistische Vorstellung einer Schöpfung in der Zeit loszuwerden. Denn auch das wäre eine falsche Vorstellung, sich etwa das Chaos

[2]) Daß er sich selbst eines Anthropomorphismus schuldig macht, wenn er fortfährt, der einzige Zweck der Weltschöpfung könne sein, Glückliche zu schaffen, hat er nicht gefühlt.

als ewig neben Gott vorzustellen, während die Ordnung des Chaos von gestern wäre; die Wirkung einer ewigen und notwendigen Ursache muß ewig und notwendig sein. Das Wesen des ewigen Wirkungsprinzips ist es, zu schaffen; es wäre ja sonst eine zeitlang das große müßige und wertlose Wesen gewesen. Darum hat Gott immer gewirkt; eine Ursache ohne Wirkung ist so absurd, wie eine Wirkung ohne Ursache. Alle Möglichkeiten in ihm sind zu Wirklichkeiten geworden; es gibt nicht neben unserer Welt noch „mögliche Welten". Der ganze Raum ist voll von Welten, eine vollkommener als die andere. Tausend Milliarden Sonnen ist ein schwacher Ausdruck der Unendlichkeit der Wirklichkeit (L'ABC XVII; Memmius III, 8). Scharf hebt er den Gedanken der Immanenz hervor: Nicht über den Himmeln residiert Gott, sondern in den Himmeln. Gott ist keine Substanz für sich; er ist in der Natur, er beseelt die Welt. Im großen All ist der große Geist; er ist die Seele des Weltalls. Und nur dadurch will er sich noch vom Spinozismus abheben, daß er in der Frage der Beziehung von Gott und Welt das Kausalitätsverhältnis nicht in ein Identitätsverhältnis überführen will. „Ich mache nicht das All zum Gott; ich sage nur, das All emaniert aus Gott (Les adorateurs; Tout en Dieu; Memmius III, 1).

Mit dieser stark naturalistischen Fassung des Gottesbegriffs hängt nun die andere Tendenz auf Eliminierung der sittlichen Momente am Gottesbegriff zusammen und so sehen wir, wie ein anderes Moment des ihm eigentümlichen Gottesbegriffs durch seinen puristischen Kampf gegen den Anthropomorphismus erschüttert wird. Wird Gott als moralische Weltordnung gedacht, so ist es folgerichtig geschlossen, daß unsere Idee von Gerechtigkeit dieselbe sein muß für Gott. Aber diese Folge und mit ihr ihr Grund wird in dem Urteil aufgehoben, daß die moralischen Attribute Gottes lediglich von uns erfunden sind, nach dem Muster der unsrigen. „Welche Beziehungen können aber unsere Eigenschaften zu denen des ewigen Wesens haben. Die Gerechtigkeit z. B. ist der Begriff eines nur für den Menschen passenden sozialen Verhältnisses und von Gott so wenig auszusagen, wie daß er blau oder daß er viereckig ist." Dem Sittlichen steht die Gott-

heit gleichgiltig gegenüber. Um Kriegsmord und Raub kümmert sich die Gottheit nicht, Gott hat Menschen und Tiere auf die Erde gesetzt; nun ist es an ihnen zu sehen, wie sie sich aus der Sache ziehen (Traité de Métaphysique c. 2 und 9).

Endlich hat die Polemik gegen die Vermenschlichung Gottes auch die Ablehnung des religiösen Providenzgedankens zur Folge, d. h. die Leugnung einer sinn- und absichtsvollen Beziehung Gottes zum Leben des einzelnen. Der Gegensatz ist hier ein bald mehr deistisch, bald mehr pantheistisch gefaßter Gott, für den nur das Gesetzliche und Allgemeine existiert, alles Individuelle aber verschwindet. Noch in der Philosophie de Newton I, c. 1 hat er anscheinend zustimmend gesagt, Newton behaupte eine Gemeinschaft Gottes mit seinen Geschöpfen, und in der Tat sei ohne diese Beziehung die Erkenntnis Gottes nur ein unfruchtbarer, sittlich schädlicher Gedanke. Aber bald taucht ein Gegensatz seiner Auffassung Gottes gegen die christliche oder naiv religiöse auf. Er formuliert den Gegensatz meist als den einer allgemeinen Providenz, die er anerkennt und einer speziellen, die er leugnet. Manchmal läßt er ihn nur in der Form einer bescheidenen Zurückhaltung erraten: „Es gibt eine ewige Vorsehung, aber wir dürfen es nicht wagen zu erschließen, was die Mittel und Wirkungen ihrer Barmherzigkeit und Gerechtigkeit sind“ (Homélie sur l'athéisme). Bald gibt er seinen Einwand und sein Motiv dazu deutlicher an: „Ich wäre auch versucht, an eine partikulare Providenz zu glauben, die die Welt so eingerichtet hätte, daß große Verbrechen, die hienieden begangen werden, auch hienieden bestraft werden; ich wünschte es zu glauben, wenn dieser Gedanke nicht gegen alle Regeln einer guten Metaphysik wäre“ (Jenni c. 7). „Ich glaube“, so lautet sein Bekenntnis, „an eine allgemeine Providenz, ein Gesetz, das alles regelt, aber nicht an eine besondere Providenz, welche die Weltordnung wegen eines Sperlings verändert“ (Dict. phil. Providence). Wir sehen, es ist die Durchbrechung des naturgesetzlichen Zusammenhangs durch das Wirken einer menschenähnlich gedachten Macht, was ihm unannehmbar ist. „Wir sind kleine Räder einer ungeheuren Maschine, deren Seele Gott ist. Gott wirkt nach allgemeinen Gesetzen und nicht nach besonderen Absichten“ (L'Ingénu

c. 10 und oft so). „Der Herr der Natur kümmert sich nicht um das einzelne; er hat allgemeine Gesetze festgelegt und ist unwandelbar in der Ausführung dieser Gesetze“ (Evhémère V). Nicht bloß unwissenschaftlich ist der Providenzgedanke, sondern auch eine der Gottheit unwürdige Vorstellung. Gottes allgemeine Providenz wäre lächerlich, wenn sie sich jeden Augenblick zu jedem einzelnen herabließe. Nie straft Gott den Verbrecher durch eine augenfällige Machttat; was so erscheinen könnte, ist immer die Wirkung allgemeiner Gesetze (Jenni c. 9).

Und wie Gott zum einzelnen Menschen keine intimeren Beziehungen hat, so hat er auch zum Menschen an sich kein intimeres Verhältnis. Pascals Vorstellung z. B., als habe Gott bei der Erschaffung des Menschen besondere sinnvolle Gedanken gehabt, als habe er im Menschen eine geheimnisvolle Verbindung von Größe und Elend schaffen wollen, ist eine seltsame Schrulle. Quelle pitié! (Dernières remarques sur Pascal.) Der Gott Voltaires hat überhaupt mit den Göttern der positiven Religionen nichts zu schaffen. Brahma usw., die angeblichen Götter und Göttersöhne alle, das sind doch alles Phantome unserer Phantasie. Gott ist das notwendige Wesen, die in der Natur verbreitete Intelligenz, „die große Intelligenz im großen All“ und nichts weiter (Memmius III, 1; Remarques sur le bon sens). So fallen die spezifisch religiösen Funktionen dahin: Das Bittgebet schon wegen seines Widerspruchs mit dem Naturgesetz: „Wenn die Ave Maria etwas ändern könnten, so hätten sie schon alle Gesetze durchbrochen.“ „Ich hüte mich daher, um was zu bitten; ich beschränke mich auf das Danken (Dict. phil. Providence; Dieu VI). Aber auch das Danken und Loben ist im Grund nicht vernünftig. „Können wir Gott überhaupt ehren? Ist denn Gott ein Bürgermeister. Du zweibeiniges Tier! Was macht es Gott aus, ob du ihn lobst oder nicht?“ (Remarques sur l'ouvrage: L'existence de Dieu).

Die Seelenfrage.

Unerschütterlich ist er hier in der Negation: Es gibt keine immaterielle Substanz. Die Seele — sie mag im übrigen sein, was sie will — darf nicht als Substanz gefaßt werden. Das ist

eine interessante Tatsache, da sein erkenntniskritischer Standpunkt ihn zu einer anderen Stellungnahme genötigt hätte. Ein konsequenter Schüler Lockes hätte hier weder bejahen noch verneinen, oder genauer, er hätte nur den Dogmatismus nach der einen, wie nach der anderen Richtung verneinen dürfen.

Und in der Tat gibt er manchmal diese agnostische Lösung: „Da wir weder Geist noch Materie kennen, so können wir nicht entscheiden". Wenn wir weder im Gebiet der ausgedehnten, noch in dem der denkenden Wesen die ersten Prinzipien der Dinge kennen, so können wir über die Prinzipien des Denkens auch nichts aussagen" (Courte réponse; Dict. phil. Ame I). Und viele seiner positiven, wie seiner polemischen Erklärungen in unserer Frage halten sich in der Tat in den Schranken des seiner Erkenntnistheorie entsprechenden empiristischen Agnostizismus; so z. B. in Dict. phil. Ame I; IV: „Wir wissen, daß wir sind, empfinden und denken; wollen wir einen Schritt darüber hinausgehen, so stürzen wir in einen Abgrund von Dunkel". „Der Mensch ist ein handelndes, empfindendes, denkendes Wesen; damit ist unser Wissen schon zu Ende. Das Prinzip, das uns empfinden, denken und handeln läßt, ist uns unzugänglich." Auch ist der agnostische Standpunkt, dessen Bescheidenheit er bei dieser Gelegenheit lobt, nicht verlassen, wenn er in der Polemik gegen die dualistische Substanzenlehre in der Philosophie de Newton I, c. 6 erklärt: „Die Einteilung der Natur in Körper und Geist ist wie die Definition der Sinne durch einen Blinden und einen Tauben, von denen der eine vom Gesicht, der andere vom Gehör keine Ahnung hat".

Aber diese Grenzlinie kritischer Bescheidung hat er nun allerdings meist überschritten, durch seine unten zu besprechende positive Lösung und vor allen Dingen in seiner Polemik gegen die Seelensubstanz. Von allen Seiten her zieht er seine Minen, um den verhaßten Begriff zu untergraben. Merkwürdigerweise setzt er ihm selten von der Seite der Reflexionen zu, welche die Schulentwicklung des kartesianischen Systems bestimmt haben. Den okkasionalistischen Einwand gegen die Möglichkeit einer Wechselwirkung zwischen Körper und Geist pariert er im Gegenteil in der

Philosophie de Newton I, c. 6 noch mit dem Argument, daß aus der Schwierigkeit oder Unmöglichkeit der Vorstellung eines Zusammenhangs für uns dessen reale Unmöglichkeit keineswegs folge. Nur einmal (Lettres de Memmius III, c. 13) finde ich den Gedanken, daß ein unkörperliches Wesen, das einen Körper bewegt, ein unberührbares Wesen, das doch die Organe berührt, ein Widerspruch sei. Meist wird vom Problem der Wechselwirkung abgesehen und nur auf die Schwierigkeit der Vorstellung des Zusammenseins einer ausgedehnten und einer unausgedehnten Substanz hingewiesen: „Ich soll die Schachtel sein, in der sich ein Wesen befindet, das keinen Raum einnimmt: ein ausgedehntes Ich als Etui eines nicht ausgedehnten Wesens? Oder eine spirituelle Seele soll meinen Körper in Besitz haben? Das sind unvollziehbare Vorstellungen“ (Lettres de Memmius III, c. 14; und ähnlich: De l'âme V).

Andere Gegenargumente zeigen schon durch ihre häufige Wiederholung an, daß sie in Voltaires eigenem Denken tiefer Wurzel gefaßt haben. So holt er sich seine Waffen oft aus dem Kapitel gegen die angeborenen Ideen in Lockes Essay: „Wäre die Seele eine Substanz, deren Wesen Empfinden und Denken ist, so müßten wir ja immer empfinden und denken. Ein Hinweis auf den traumlosen Schlaf genügt aber, um eine Substanz, die in der Hälfte der Zeit ihrer Existenz ihre Essenz verliert, als reine Chimäre erkennen zu lassen“ (Lettres de Memmius III, c. 14). Wo er originalere Bahnen einschlägt, läßt sich eine vierfache Richtung der Gegenargumentation unterscheiden.

Eine dieser vier Reihen polemischer Ausführungen nimmt die physiologischen Tatsachen zum Ausgangspunkt und läßt sich etwa folgendermaßen formulieren: Das Geistige zeigt sich im Menschen nirgends in irgend welcher Selbständigkeit, sondern es ist mit dem Materiellen des Organismus in derartiger Abhängigkeit verschlungen, daß es losgelöst von diesen Bedingungen sich nicht denken läßt. So weist er (in Dict. phil. Folie) auf die Geistesstörungen hin, die sich bei der Hypothese einer immateriellen Seelensubstanz nicht erklären lassen. „Ist die Seele eines Narren diese reine Substanz, so könnte ja nichts, was in seinem Körper vorgeht, deren Essenz verändern. Und doch führt man sie in

ihrem Etui ins Narrenhaus. Deswegen muß man annehmen, daß ein Narr ein Kranker ist, dessen Gehirn affiziert ist, wie der, der die Gicht hat, ein Kranker ist, dessen Hände und Füße defekt sind. Man hat eben die Gicht im Gehirn, wie man sie an Händen und Füßen hat.“ Unter der Hülle der physiologischen Reflexionen scheint meist ein materiales Element Voltairescher Weltansicht durch, ein materialistisches Widerstreben gegen den Spiritualismus, das sich bald in feineren, bald in gröberen, bald in sehr rohen Formen äußert. So deduziert er manchmal als wissenschaftliche Konsequenz seiner sensualistischen Erkenntnistheorie die Undenkbarkeit einer unsterblichen Seele: Wenn unsere Ideen aus den Sinnen stammen und diese am Organismus haften, wie sollen wir noch Ideen haben, wenn wir keine Sinne, weil eben keinen Organismus mehr haben (Traité de Métaphysique c. 6). Etwas gröber gedacht ist der Hinweis auf die gemeine Erfahrung und der Schluß aus ihr, der in der bekannten populären Weise den Begriff der Bedingung in den der Ursache hinüberführt. Was ist das für eine Seele, die krank wird, wenn der Körper erkrankt, die ganz stirbt bei einem Schlaganfall, die täglich stirbt im Schlaf und deren Charakter ganz vom Blut abhängig ist und von der Mischung seiner Säfte? Und in vollem zynischen Behagen breitet sich diese Denkweise aus, wenn sie die turpia und pudenda des leiblichen Lebens, von dem das geistige abhängig ist, als Gegenargument gegen die Selbständigkeit des letzteren ins Feld führt: die Entstehung des menschlichen Organismus aus der Kopulation der Geschlechter, die Lage des Fötus zwischen Harnblase und Mastdarm werden so anschaulich wie möglich mit der angeblichen Erschaffung der Seele durch Gott kontrastiert und mit Hilfe dieser sinnlichen Phantasiebilder werden die Schwierigkeiten, die im Begriff der zeitlichen Entstehung unsterblicher Wesen liegen, noch zu verschärfen gesucht. „Was ist das für ein Gott, der immer gleichsam auf dem Anstand stehen und auf den coitus von Mensch und Tier sein Augenmerk richten muß?“ (Dict. phil. Ame III, IV. Cusu et Kou III; Il faut prendre un parti XI.)

Damit treibt nun die polemische Reflexion ihre Wurzeln in die tiefstliegende Schicht, die der religiösen Stimmungen, den Nähr-

boden der positiven wie der negativen Gedanken auf unserem Gebiet. Und hier erscheint Voltaires Denkweise, bald allerdings in dezenter Verhüllung, bald aber auch in nackter Deutlichkeit als mephistophelischer Realismus, der den Idealismus der spiritualistischen Metaphysik als seinen Erbfeind fühlt. Es ist nur ein Unterschied der Phraseologie und der Taktik, wenn er über die menschliche Gebrechlichkeit klagt und Locke lobt, weil er „durchdrungen war von der Allmacht Gottes und der Schwäche des Menschen, oder wenn er in ironischer Bescheidenheit den „unverschämten Anspruch" ablehnt, unsere Seele für einen Teil der Gottheit zu halten, oder wenn er endlich mit dem Voltaireschen rictus das „Ebenbild Gottes auf dem Nachtstuhl" verhöhnt (Lettres de Memmius III, c. 14).

Noch eine andere, den bisherigen entgegengesetzte Tendenz, die aber auch, wie wir sahen, einen Einschlag in Voltaires Philosophieren bildet, macht ihre Forderungen gegen die Seelensubstanz geltend. Es ist der spekulative Monismus, und zwar sowohl ein dogmatischer Monismus in metaphysischer Ausprägung, als der vorsichtigere Monismus des bloß methodischen Prinzips. Auf den ersteren ist es zurückzuführen, wenn er nur eine wahre Ursache gelten lassen will und die Selbständigkeit der sekundären Ursachen verwirft, wenn ihm die Vorstellung einer kleinen Person in unserem Gehirn etwas Undenkbares hat (Dict. phil. Ame VIII definiert er die substanzielle Seele ironisch als ein unbekanntes Wesen qui est nous, qui fait tout en nous, qui n'est pas tout à fait nous et qui vit après nous); wenn er den Gedanken, daß wir zwei sind — Körper und Geist — unvollziehbar findet: „so oft ich mir das zu beweisen suchte, fühlte ich handgreiflich, daß ich nur eins bin" (Tout en Dieu in.). Etwas vorsichtiger behandelt er an anderen Stellen den Gedanken der Seelensubstanz als eine überflüssige Hypothese, die dem Regulativ größtmöglicher Sparsamkeit in den Erklärungsprinzipien zuwider sei: Ne faisons point par plusieurs ce que nous pouvons faire par un seul (De l'âme V). „Ich soll nicht mehreren und besonders nicht unbekannten Ursachen zuschreiben, was ich einer bekannten Ursache zuschreiben kann. Kann ich meinem Körper die Fähigkeit zu

empfinden und zu denken zuschreiben, so darf ich diese Fähigkeit nicht in einer anderen Substanz suchen, von der ich nicht die geringste Vorstellung habe“ (Dict. phil. Ame VIII). „Ehedem glaubte man zu Zwecken der Erklärung auch den Planeten besondere Planetengeister zuschreiben zu müssen. Man wird die überflüssige Seelenhypothese noch einmal ebenso beseitigen, wie wir die Planetengeniusse los geworden sind“ (De l'âme IV; Cusu et Kou).

In engem Zusammenhang mit dieser monistischen Gedankenreihe steht eine andere Anschauung, die, Voltaire gewöhnlich fernliegend, hier von ihm zu polemischen Zwecken adoptiert wird: Das Denken nach dem Prinzip der Kontinuität: die Annahme der Seelensubstanz zerstört jede Analogie. Sie zieht in der Natur eine scharfe Grenzlinie, die in der Wirklichkeit durch eine unendliche Folge leiser Übergänge verwischt ist. Die Anhänger der Seelenmetaphysik wissen selbst nicht einmal, zwischen welchen Punkten sie diese Linie durchzuziehen haben. Oder wer kann die Grenze angeben zwischen verkümmerten Kindern, denen man Seelen nicht absprechen dürfe und seelenlosen Mißgeburten? Soll das idiotische Kind eine Seele haben oder nicht? (Tout en Dieu. Dict. phil. Ame VII.) Und von diesen Schwierigkeiten abgesehen, ist die prinzipielle Abscheidung der Provinz der Menschheit aus dem übrigen Reich der beseelten Natur haltbar? Descartes' verwegene und unsinnige Konsequenz, daß die Tiere bloße Maschinen seien, will doch niemand mehr mit ihm ziehen. Gesteht man aber den Tieren einmal Leben und Empfinden zu, diesen identischen Grund des Seelischen in Mensch und Tier, mit welchem Recht verweigert man ihnen jenes nicht ausgedehnte Prinzip, mit welchem Recht gesteht man ihnen nur Instinkt zu und versagt ihnen die Seele; oder mit umgekehrt gewendeter Spitze desselben Gedankens, warum wollen wir das Seelische im Menschen nicht nach derselben Methode erklären, mit der wir beim Tier auszukommen pflegen (Traité de Métaphysique V; Louis XIV, Catalogue des écrivains, Pardies; Dict. phil. Ame VIII. Lettres philosophiques XIII).

Wir wissen nun, was Voltaire verwirft. Was konstruiert er auf den Trümmern der alten Anschauung? Sichtlich bestrebt er sich, mit wissenschaftlicher Methode zu Wege zu gehen und die

psychologischen Prämissen objektiv herauszustellen, aus denen die Schlüsse für die Lösung des Problems zu ziehen sind. Es ist nun bezeichnend, und auf die wissenschaftliche Schärfe seines Denkens wirft das kein günstiges Licht, daß er immer schon im Ansatz des Problems durch die grammatischen Kategorien, die er verwendet, die Lösung präjudiziert. Was wir, ohne uns in strittiges Hypothesengebiet zu begeben, im Fall unseres Problems wissen können, formuliert er nämlich immer so: „Ich bin Körper (oder Materie) und ich denke" (Lettres philosophiques XIII; Traité de Métaphysiques V und an zahllosen anderen Orten). Und zwar ruht diese Formel keineswegs etwa auf einem Schluß- und Beweisverfahren, wie es sich leicht etwa so konstruieren ließe: Die Ansicht von der Substanzialität des Seelischen kann widerlegt werden, nun muß das Seelische an einer anderen Substanz haften, diese kann nur der Körper sein. Nein, Voltaire meint naiver Weise mit jenem Satz das reine Ergebnis einer unbefangenen philosophischen Selbstbesinnung zu geben.

Wir betrachten die Voltairesche Lösung genauer. Das Klarste an ihr ist das positive Gegenstück zu dem oben polemisch Entwickelten: Das Seelische ist eine Qualität, eine Funktion, eine Eigenschaft unserer Organe, ein ressort, eine faculté de sentir et de penser, ein premier mobile secret. Er macht sich deutlich durch Analogien. Wie die Pflanze ihr Wachstum (végétation) hat, und wie die Biene in ihrem Flug ein Summen hören läßt, so erscheint in uns die Fähigkeit des Denkens. Nun nimmt doch niemand in der vegetierenden Pflanze ein kleines Individuum, die Vegetation, an (Remarques sur Pascal 59; Il faut prendre un parti XI; Dict. phil. Ame XI; L'ABC II). An Humes Definition der Seele als eines Bündels von Vorstellungen erinnert lebhaft der Satz im Supplément au siècle de Louis XIV, II: „Die Seele ist nichts als eine unaufhörliche Reihe von Vorstellungen und Gefühlen, die aufeinander folgen und sich gegenseitig zerstören".

Wenn das Denken nur Funktion ist, so erhebt sich die Frage: „Wer ist der Träger dieser Funktion? Was für ein Subjekt ist das Ich, das die Denkfähigkeit hat? Auf diese Frage ist in dem obigen Fundamentalsatz keine Antwort enthalten. Zwar wird

in seinem ersten Teil das Ich mit dem Körper identifiziert, und so scheint man in seinem zweiten Teil diese Gleichung einsetzen zu dürfen, um so den Körper als das Subjekt des Denkens zu erhalten. Allein bei aller Unbestimmtheit des Satzes ist der zweite Teil nun doch wieder vorsichtig gefaßt. Das Ich ist doch als Subjekt des Denkens genannt und nicht der Körper. Daß diese Vorsicht Absicht ist und daß Voltaire den Satz vermeiden wollte: der Körper denkt, das beweisen, neben seiner prinzipiellen Abweisung des Materialismus, zahlreiche ausdrückliche Erklärungen. Er will nichts von dem System, das sagt: „Ich bin Körper, es gibt keine Geister" (Lettres de Memmius III, c. 14). „Die Philosophen, die beweisen wollen, daß die Materie von selbst denke, haben sich noch schlimmer getäuscht als der Pöbel" (Philosophie de Newton I, c. 6). Der Materialismus ist absurd, denn dann müßte ja alle Materie denken; nun ist es aber vollständig undenkbar, daß in einem ausgedehnten Wesen Bewegung und Empfindung sich von selbst bilden sollten. Auch hilft es nichts, wenn man eine unendlich feine Materie (matière quintessenciée) als Subjekt der Denkkraft bezeichnet; denn auch diese feine Materie hat an sich sowenig ein Privileg der Denkkraft als ein Stein (Lucrèce et Posidonius II). Er weist so scharf, und sicher im Ernst, die Unterstellung der Gegner zurück, die ihm die These zuschieben wollen, die Seele sei Materie (Dict. phil. Ame XI). „Der Gedanke ist nicht Materie", ja „er hat keinerlei Beziehung zur Materie" (Cusu et Kou III). So skeptisch kann er sich sogar gegen den Materialismus verhalten, daß er selbst die Abhängigkeit des Denkens vom Zustand des Gehirns nicht zugeben will. „Daß das Gehirn eines Idioten nicht so gut sei wie z. B. das eines Archimedes ist eine leere Annahme, die von den Erfahrungen bei der Sektion nicht bestätigt, ja eher widerlegt wird" (Dict. phil. Ame IV). Und selbst von der Grundlage seiner sensualistischen Psychologie kann er sich in seinem Widerstreben gegen den Materialismus gelegentlich entfernen: „Die Seele kann nicht das Resultat der Sinne sein; wie könnte ein aktives Prinzip in mir die Konsequenz von fünf anderen Prinzipien sein? Ich kann ja sogar noch Vorstellungen haben, wenn ich meine Sinne, einen nach dem andern,

verliere. Der Gedanke kann also nicht das Ergebnis von Kräften sein, die man mir nehmen kann, ohne daß mein Denken in seinem Wesen alteriert würde“ (Lettres de Memmius III, c. 14). Insofern kann man also Voltaires Anschauung nicht als Hylozoismus bezeichnen.

Das lösende Wort in unserer Frage glaubt er mit dem Satz ausgesprochen zu haben, den er Locke entlehnt und in letzter Instanz auf Newton zurückführt, man müsse es für die göttliche Allmacht als möglich ansehen, daß sie einen Teil der Materie mit der Fähigkeit des Denkens ausgerüstet habe (Philosophie de Newton I. c. 6; Traité de Métaphysique V). Und wieder wäre es nicht richtig — obwohl man dazu versucht sein kann — nun in dieser Formel Materialismus zu sehen, nur eben in der vorsichtigen oder ironischen Form theologischer Verkleidung. Es mag sein, daß er die besondere Frömmigkeit, die in dieser Ansicht enthalten sein soll, weil sie der göttlichen Allmacht möglichst viel zutraue, mit einer etwas verstimmenden Absichtlichkeit hervorhebt, um sich im Vorbeigehen das billige Vergnügen zu machen, die Gegner als irreligiös zurechtweisen zu können, weil sie der Macht Gottes Schranken zu setzen wagen. Er formuliert deswegen seine Ansicht gerne auch so: „Wir wagen nicht zu behaupten, daß der absolute Herr aller Wesen nicht auch dem Wesen, das man Materie nennt, Gefühle und Empfindungen geben konnte (Dict. phil. Ame IX). Die Einzelausführung, die Voltaire nun zu jenem Leitsatz gibt, ist so, daß sie jede materialistische Deutung ausschließt und zeigt, daß der Rekurs auf Gott ernst gemeint ist.[3]) Bald denkt er an ein Atom, ein Element, ein elementares Feueratom, eine Hirnparzelle, eine Portion organisierter Materie, der der Schöpfer das Geschenk des Denkens mitgegeben habe, bald nimmt er einen gewissen Parallelismus der organisierten Form mit entsprechend abgestufter Intelligenz an, die er sich der Feinheit der Sinne proportional denkt (Dict. phil. Ame VIII, IX; Princesse de

[3]) Das geht auch daraus hervor, daß er es durchaus nicht Wort haben will, daß mit dieser Anschauung etwa die Möglichkeit der Unsterblichkeit hinfällig werde. „Was Gott geschaffen hat, das kann er auch erhalten“ (Philosophie de Newton I, c. 6 u. a. a. O.

Babylone c. 9). Wenn nun auch gegen diese Anschauung gegnerischerseits der Einwurf gerichtet wird, wir können uns nicht vorstellen, wie je Materie denken könne, so gibt er ihn mit dem auch den gegnerischen Standpunkt treffenden umfassenderen Einwand zurück, wir können uns nicht vorstellen, wie überhaupt ein Wesen denke, oder er weist darauf hin, daß in der Ausstattung der Materie mit Bewegungsfähigkeit, Schwerkraft usw. genau ebenso unlösbare Probleme liegen (Dict. phil. Ame I). Mit diesem letzteren Gegenargument erledigt er auch den alten Beweis für die Spiritualität der Seele aus der Unteilbarkeit des Geistigen: jene Eigenschaften der Schwerkraft, der Bewegungsfähigkeit, der Vegetation, die man doch unbedenklich der Materie zuschreibe, seien ebenso unteilbar wie das Denken (Dict. phil. Ame XI).

In einem Gedanken bleibt er sich immer gleich, in dem der göttlichen Kausalität. Sie wird stets betont, und zwar ab und zu in einer Weise, daß der Rahmen der deistischen Weltanschauung gesprengt wird und offen der Pantheismus zutage tritt. Es ist noch eine deistische Konzeption, wenn er sich denkt, daß Gott in uns Menschen Automaten geschaffen hat, die Gefühl haben, wie wir Menschen unsererseits Automaten schaffen können, die sich mechanisch bewegen. „Wir sind Maschinen, die der ewige Geometer gemacht und mit einem Prinzip des Wirkens ausgestattet hat“ (Il faut prendre un parti XI). Mit dem Deismus ist es noch vereinbar, wenn er die Ausstattung animalischer Wesen mit geistigen Kräften in Parallele setzt mit der Ausstattung der Materie mit Schwerkraft. Aber wir gleiten in pantheistisches Fahrwasser hinüber, wenn erklärt wird, daß Gott uns nicht bloß die Gabe des Empfindens, sondern auch die einzelnen Ideen selbst gebe und daß wir in jedem Augenblick die Werkzeuge eines absoluten Herrn seien, ein Satz, den er gern mit dem psychologischen Hinweis stützt, daß uns alle unsere Ideen ja unwillkürlich kommen (Lucrèce et Posidonius II).

Es bleibt eine Reihe von Fragen und Unklarheiten, für die die disjecta membra der Schriften dieses Gelegenheitsphilosophen keine sichere Auflösung zulassen. Es bleibt in der Schwebe, wie weit neben der göttlichen Kausalität noch irgend welche Selbst-

ständigkeit für den Menschen vorbehalten ist. Der Pantheismus Voltaires schillert in sehr verschiedenen Spielarten. In größter Nähe am Deismus halten sich die maschinellen Bilder: „Wir sind Marionetten der Vorsehung (De l'âme V); wir sind Maschinen, deren Federn Gott leitet" (Dialogues d'Evhémère III). Am weitesten hat er sich von seinem deistischen Ausgangspunkt entfernt in einem Satz wie dem in Dict. phil. Ame IV: „Man hat die Hypothese der Planetengeister durch den größeren und göttlicheren Gedanken einer höchsten, intelligenten und allwaltenden Natur ersetzt. Ist das große Wesen die Seele der Planeten, warum soll es auch nicht unsere Seele sein?" (De l'âme IV). Auf einen mechanistischen Naturalismus endlich weist der Satz in Tout en Dieu hin: „Eine allgemeine Mathematik leitet die ganze Natur und wirkt alles Hervorbringen": und er spricht selbst einmal (Lettres de Memmius III, c. 14) die Befürchtung aus, dieses System (das seinige) mache aus den Menschen reine Maschinen. Interessant bleibt die Tatsache, daß Voltaire auch nach dem Durchdenken dieses Problems Malebranche nahe rückt: „Es wäre sehr wohl möglich, daß wir in Gott sind und alles in Gott sehen, wie Malebranche philosophisch ausdrückt, was der h. Paulus theologisch sagt" (Tout en Dieu). „Ich will lieber die Maschine Gottes, als die Maschine einer Seele sein" (Cusu et Kou III). Mit diesem freilich seltsam formulierten und nicht eindeutigen Satz steht jedenfalls so viel fest, daß nun bei Voltaire ein wichtiges Glied in der religiösen Gedankenkette der Aufklärung ausgebrochen ist: Der Gedanke der Persönlichkeit.

Wir haben bei unserem Problem noch den seltenen Fall zu konstatieren, daß Voltaire sich mit ihm nicht bloß dialektisch befaßt hat, sondern daß sich auch Ansätze zu einer historischen Behandlung finden: von der Polemik gegen den ihm irrig erscheinenden Gedanken geht er zu einer historischen und psychologischen Erklärung des Irrtums über. Dabei ist freilich im Auge zu behalten, daß diese genetische Erklärung nicht rein objektiv gehalten und gemeint ist, sondern oft von dem Nebengedanken begleitet, die zu erklärende Idee auch auf diese Weise zu diskreditieren. An vielen Stellen darf man keine Absicht im Hintergrund

suchen, sondern eben die historische Konstatierung einer Tatsache, so wenn er die Seelenidee auf das Brahmanentum mit seiner Seelenwanderungslehre zurückführt[4]) oder in der europäischen Philosophie Plato als denjenigen nennt, der die Idee bei uns eingeführt habe (Essai sur les moeurs, Introduction c. 5). Oft auch zieht Voltaire die historische Tatsache in die Debatte, daß nach biblischer Vorstellung die Seele nicht eine immaterielle Substanz ist, sondern lediglich den Lebenshauch, das Leben selbst bedeutet, daß nach dem alten Testament die Seele im Blut ist (Essai sur les mœurs, Introduction c. 47; Traité sur la tolérance XII, note). Das hat dann allerdings zugleich die Bedeutung einer Berufung auf die Übereinstimmung seiner Ansicht mit der Autorität der Gegner, oder aber soll umgekehrt die biblische Psychologie als die einer primitiven, unentwickelten philosophischen Stufe in ein zweideutiges Licht gestellt werden. Das letztere gilt auch von dem oft wiederholten Hinweis auf die von vielen Kirchenvätern vertretene Lehre von der Körperlichkeit der Seele.

Ebenfalls zugleich zu polemischem Zweck dient die kulturgeschichtliche Herleitung der Seelenvorstellung aus dem Traumleben. Die Erscheinung eines Verstorbenen im Traum vermag sich der Ungebildete nicht anders zurechtzulegen als durch die Hypothese der Seele, der Schatten, der Manen usw. (Essai sur les moeurs, Introduction c. V; Dict. phil. Ame I). Wie hier der Gedanke der Seele in Mißkredit gebracht werden soll als Produkt einer kulturell inferioren Stufe der Menschheitsentwicklung, so wird in einer anderen, philosophiegeschichtlichen Reflexion mit dem Ursprung des Gedankens zugleich der Irrtum bloßgelegt, wenn der nominalastisch gerichtete Voltaire den philosophischen Realismus für die Seelenidee verantwortlich macht. Das Unglück des ganzen Altertums, besonders der platonischen Schule, dann überhaupt aller unserer Schulen war, daß es Worte und Vorstellungen in reale Wesen verwandelte und bloße Funktionen personifizierte. Es ist Lockes Verdienst, in diesem Trieb die Quelle vieler, vielleicht aller Irr-

[4]) Ein andermal (Dict. phil. AmeVIII) kann er auch sagen, die ägyptische Politik habe die Spiritualität und Unsterblichkeit der Seele erfunden.

tümer nachgewiesen zu haben (Cusu et Kou III; L'ABC II; Il faut prendre un parti c. X).

Das Freiheitsproblem.

Wir haben hier den nicht eben häufigen Fall, eine geradlinige Entwicklung in bestimmter Richtung bei Voltaire konstatieren und die Zeugnisse für seine Stellung in dieser Frage in eine chronologische Ordnung stellen zu können. Es ist nicht ganz richtig, wie häufig geschieht — allerdings in Anlehnung an Voltaire selbst — diese Entwicklung als einen Fortschritt von einem anfänglich indeterministischen Standpunkt zu späterem Determinismus zu definieren. Voltaire sagt freilich selbst so im Philosophe ignorant c. XIII: „Der Ignorant, der so denkt (nämlich deterministisch), hat nicht immer so gedacht, schließlich mußte er sich geben". Und doch bedarf diese Ansicht einer gewissen Korrektur. Richtig daran ist, daß Voltaire etwa bis zu dem Jahr 1738 den Standpunkt der Willensfreiheit vertreten wollte und zu vertreten geglaubt hat, daß er sich von da an als Deterministen bekannt und gewisse indeterministische Argumente, die er sich früher angeeignet hatte, fallen läßt oder direkt bekämpft. Auffallend ist dann aber, daß er vom ersten Anfang an als den Lehrer, dem er folgen will, den deterministischen Locke nennt und daß er entscheidende Definitionen dieses Philosophen, ebenso von Anfang an, zustimmend verwertet, ja in den Mittelpunkt stellt. In diesen Entlehnungen und ebenso in gewissen (unten bezeichneten) Beweisgängen, die von Anfang an auftauchen, um nicht mehr zu verschwinden, haben wir ein konstantes Element, das die Annahme einer grundsätzlichen Umkehrung der Überzeugung verbietet. Nirgends sehen wir in dieser Frage neue grundstürzende und umwälzende Ideen in Voltaires Denken eingreifen. Was im Ergebnis so scheint, erklärt sich bei genauerem Zusehen als ein lediglich subjektives Fortschreiten auf der einen Bahn. Von einer unvollkommenen Aneignung ungenügend verstandener Vorlagen ringt sich Voltaire durch zu einer schärferen Erfassung der Lehrmeinungen, denen er folgt, ja schließlich zu einer gewissen Selbständigkeit in ihrer Formulierung und zu einem eigenen Gefühlston in ihrer Vertretung.

Die Schuld an der anfänglichen Verworrenheit liegt allerdings nicht ausschließlich an Voltaire selbst, sondern ebenso sehr an seinem Lehrer Locke und an dem Kapitel des Essay (II, 22), aus dem sich Voltaire hauptsächlich instruiert. Die grundsätzliche deterministische Entscheidung, die in dem Satz, daß der Mensch im Wollen selbst nicht frei sei, mit unverhüllter Klarheit heraustritt, hat Locke durch den Gang seiner Untersuchung teils unabsichtlich, teils vielleicht absichtlich verdeckt. Irreführend muß es schon wirken, daß Locke jene prinzipielle Entscheidung nur beiläufig und gleichsam anhangsweise gibt und daß er den Begriff der natürlichen Freiheit, den er allein noch gelten läßt (Freiheit = die Fähigkeit erfolgreicher Betätigung des Willens) nicht deutlich genug (etwa durch ein eingefügtes „nur“) gegen umfassendere Begriffe von Freiheit, die er doch bekämpft, abgrenzt. Ebenso verwirrend wirken Lockes Versuche, das Problem der Willensfreiheit auf einen Wortstreit hinauszuführen und mit dem Tadel falscher Personifikationen, die man sich in der Diskussion zur Abkürzung gestattet, zu erledigen. Und endlich kommt Locke mit sich selbst in Widerspruch, indem er, um die durch seine eigene Entscheidung bedrohten Begriffe der Schuld und der Verantwortlichkeit zu retten, — freilich ohne den gewünschten Erfolg — nachträglich einen neuen Begriff von Freiheit einführt, ohne ihn mit dem Hauptbegriff auseinanderzusetzen (Freiheit = Fähigkeit der vorläufigen Hemmung der Triebe und der Abwägung der Mittel zum notwendigen höchsten Endzweck).

Die ersten Zeugnisse für Voltaires Stellungnahme in unserer Frage liegen vor in dem nie zur Veröffentlichung bestimmten, bloß intimer Aussprache mit Mme du Châtelet dienenden Traité de Métaphysique (vom Jahr 1734; Kap. VII), sowie in den Briefen an Kronprinz Friedrich von Preußen von 1737 und 1738.[5]) Voltaire steht hier unter dem Einfluß von Locke und von Clarke (A Demonstration of the being and attributes of God).

[5]) In der ungemein interessanten Diskussion, die der dialektischen Kraft beider Parteien zur Ehre gereicht, vertritt Friedrich den Standpunkt eines metaphysisch begründeten Determinismus, in dem die Idee des allein wirksamen Gottes jede andere Selbständigkeit, wie es die menschliche Freiheit

Diese ersten indeterministischen Ausführungen beruhen nun auf dem fundamentalen Mißverständnis, daß der Freiheitsbegriff Lockes des „définisseur", den Voltaire sich zu eigen macht und nicht mehr aufgibt, mit dem der Freiheit im indeterministischen Sinn verwechselt wird. So definiert Voltaire: „Ich habe in mir die Kraft, zu handeln, meinen Körper zu bewegen, meine Gedanken auf eine bestimmte Reflexion zu richten"; oder (so Okt. 37 an Friedr.) in wörtlichem Anschluß an Locke: Freiheit = die Kraft an etwas zu denken oder nicht zu denken, sich zu bewegen oder nicht zu bewegen nach der Wahl des Geistes.[6]) Bei Voltaires Mißverständnis spielt wohl auch eine verfehlte Auffassung der sprachlich zweideutigen Definition des Freiheitsbegriffs bei Locke eine Rolle. Wenn Locke sagt: „Der Mensch ist frei", das heißt: „er kann in bestimmten Fällen tun, was er will", so gleitet bei Voltaire der Satzton unwillkürlich von dem „tun" auf das „was". Bei Locke bedeute der Satz nicht viel mehr als: „Der Mensch hat in manchen Fällen die Fähigkeit, Gewolltes auszuführen." Aus diesem Begriff der eigentlich nur die Existenz eines dem Willen Folge gebenden psychophysischen Mechanismus aussagt, wird unter der Hand ein Begriff der Möglichkeit einer Wahl zwischen verschiedenen Alternativen.

Und so stoßen wir auf die merkwürdige Erscheinung, daß ein Argument, das in allen späteren Auslassungen Voltaires eine entscheidende Rolle für die Verneinung der Willensfreiheit spielt, hier

---

wäre, ausschließt. Er argumentiert, wie er selbst sagt (Febr. 38) a priori, Voltaire a posteriori. „Mein System will die natürlichen Wirkungen mit ihrer ursprünglichen Ursache, Gott, verketten." Übrigens ist die Debatte von seiten Friedrichs, so sehr sie, namentlich im Anfang, von einem gewissen spekulativen Schwung getragen scheint, doch, wie er am Schluß gesteht, lediglich akademisch gemeint. „Ich will bei derartigen Problemen sehen, wie weit man die Dialektik treiben kann" (April 38). Bekannt ist, daß er später gelegentlich sich die Anschauung zu eigen gemacht hat, die er in diesen ersten Briefen an Voltaire dialektisch bekämpfte (s. Brief vom 10. Sept. 71).

[6]) Nur einmal (im Brief an Friedr. Okt. 37) finde ich auch jenen zweiten Begriff von Locke rezipiert: Freiheit = unsere Fähigkeit, in den Ablauf der Triebe einzugreifen und das, was uns das Beste scheint, zu prüfen.

keineswegs etwa als an sich unrichtig abgewiesen, wohl aber durchaus nicht als Gegeninstanz gegen die Freiheit eingeschätzt wird. Es ist der alte sokratische Satz, daß der Wille wegen seiner unausweichlichen Abhängigkeit vom Urteil (dem Urteil über das erstrebenswerte Gut), das nicht in der Wahl des Menschen stehe, eben damit seinerseits nicht auf freier Wahl beruhe. Da dieser Satz dem, was Locke Freiheit heißt, keineswegs widerstreitet — „tun was Vergnügen macht, heißt ja frei sein" kommentiert Voltaire —, so glaubt er damit noch durchaus Indeterminist bleiben zu können. Am auffallendsten tritt im Brief an Friedrich vom Oktober 1737 heraus, wie wenig das sokratische Argument seinen Indeterminismus stört. „Die moralische Notwendigkeit (er meint die Abhängigkeit des Willens vom Urteil der Vernunft über das erstrebenswerte Gut) ist durchaus vereinbar mit der vollkommensten natürlichen und physischen Freiheit. Denn der Wille kann gar keinen physischen Einfluß auf die Kraft der Bewegungsinitiative haben, in der die Freiheit besteht. Der Wille ist nie die wirkende Ursache unserer Handlungen, obwohl er allerdings die Gelegenheitsursache dazu ist." Im Brief an Friedrich (Jan. 1738) wird das sokratische Argument noch anders abgewehrt. Es beruhe, wird dort ausgeführt, auf einer Verwechslung zwischen Wollen und Begehren. Nur das Begehren sei notwendig; aber der Weise wolle und tue oft etwas, was er nicht begehre. Seine Begierden bekämpfen, sei ja die schönste Wirkung der Freiheit. Bündig wird dieses Gegenargument von Friedrich abgefertigt: „Der Triumph des Willens über die Begierden beweist nichts zugunsten der Freiheit, er ist vielmehr nur ein Zeugnis davon, daß ein Gedanke des Stolzes oder der Klugheit sich eingestellt hat, der uns bestimmt, unsere Begierden zu unterdrücken".

Im Glauben, sich auf der Bahn der Freiheit zu befinden, entnimmt nun Voltaire Locke und Clarke weitere Gedankenreihen mit antideterministischer Tendenz. So macht er sich Lockes Polemik gegen die populäre, sprachlich abgekürzte Fassung jenes sokratischen Gedankens zu eigen und meint, wenn er in dem Satz: „Der Verstand beeinflußt den Willen" die Ungenauigkeit der Personifikation von bloßen Funktionen nachgewiesen

habe,[7]) damit auch die Beweiskraft des Gedankens selbst beseitigt zu haben. Nicht Lockescher Herkunft ist der direkte Beweis für die Willensfreiheit durch die Berufung auf das Zeugnis des Gefühls in dieser Frage. Im „Traité de Métaphysique VII" erklärt er ausdrücklich, daß die kopernikanische Stellung, d. h. „die absichtliche Abstraktion von allem anthropozentrischen Interesse und die Versetzung in eine Sphäre uninteressierter Objektivität, wie sie in der Seelenfrage, beim Unsterblichkeitsproblem usw. angezeigt sei, hier verlassen werden müsse, und daß hier nur die Einkehr der Menschen ins eigene Innere Aufschluß geben könne. Er beruft sich auf die Instanz des Freiheitsgefühls, auf das unser ganzes praktisches Verhalten sich gründet: und er nennt diesen Beweis den moralischen (nach unserem Sprachgebrauch: psychologischen) Beweis für die Willensfreiheit. „Was für einen Sinn hätte es, sich für eine Art Bratenwender zu halten, wenn man doch immer wie ein freies Wesen handelt". Er widerlegt den Einwand, daß wir uns selbst oder Gott uns mit diesem Gefühl ebensogut täuschen könne, wie es bei gewissen Sinnesempfindungen der Fall sei. Diese Sinnestäuschungen — er denkt besonders an die mit der Entfernungsschätzung zusammenhängenden — seien in ihrer kausalen Ableitung aus mathematischen Gesetzen der Optik, ja in ihrer teleologischen Notwendigkeit durchaus durchsichtig. Die Freiheitsillusion dagegen wäre eine wirkliche Täuschung des Menschen durch Gott, die des höchsten Wesens unwürdig wäre — er kopiert hier ganz das kartesianische Argument für die Realität der Außenwelt —, oder, bei Annahme der atheistischen Hypothese, ein unerklärliches Faktum — wie soll die intelligenzlose Materie täuschen können?[8])

[7]) So Traité de Métaphysique VII: Verstand und Wille sind nicht kleine Wesen, die aufeinander wirken, sondern bloße Personifikationen verschiedener Funktionen unseres geistigen Wesens.

[8]) Später, in seiner entschieden deterministischen Periode hat er jenen Unterschied nicht mehr anerkannt und den obigen Einwand gegen das Argument aus dem Freiheitsgefühl sich zu eigen gemacht. Die Illusion in der Reihe der Sinnestäuschungen und die in unserem verworrenen Gefühl angeblicher Freiheit ist von derselben Notwendigkeit. Es ist unsere Natur so, uns bei allen Gegenständen zu täuschen, bei denen Irrtümer für uns notwendig sind (Il faut prendre un parti XII).

Unabhängig von Locke und Clarke ist Voltaire ferner in der Abweisung des gemeinen Erfahrungsbeweises für den Determinismus. So beruft man sich auf die häufig zu beobachtende Übermacht der Leidenschaft über die vernünftige Erwägung, um auf eine verborgene Abhängigkeit des menschlichen Willens auch in weniger eklatanten Fällen zu schließen. Die Schlußkraft, bemerkt Voltaire, wäre dieselbe wie in dem Schluß: „Die Menschen sind manchmal krank, also sind sie nie gesund.“ Im Gegenteil, wie das gelegentliche Gefühl der Krankheit die Tatsache der Gesundheit beweist, so beweist das gelegentliche Gefühl der Passivität die Tatsache der Kraft und der Freiheit. Freiheit ist die Gesundheit der Seele und jener Hinweis beweist also nur die Schranken des tatsächlichen Bestandes von Freiheit im Menschen und den intermittierenden, den Schwankungen eines Mehr oder Minder unterworfenen Charakter dieser Kraft. Die Instanzen, auf die man sich deterministischerseits beruft, können also ebensogut als Ausnahmen angesehen werden, welche die entgegengesetzte Regel bestätigen.

In den Bahnen Clarkes bewegt sich Voltaire bei der Widerlegung des deterministischen Einwands aus der Unvereinbarkeit von Freiheit und göttlichem Vorherwissen. Das göttliche Vorherwissen hat lediglich keinen kausierenden oder nötigenden Einfluß auf die menschlichen Handlungen. Die Schwierigkeiten, die für unser Vorstellen in dem Gedanken der Vereinbarkeit jener beiden Momente liegen, teilt die göttliche Präszienz ja mit anderen Attributen Gottes und hier folgt so wenig wie in anderen Fragen, aus der Unmöglichkeit des Begreifens, das Recht des Leugnens. Aus der mit der Allmacht Gottes gegegebenen Möglichkeit der Erschaffung freier Geschöpfe durch ihn folgt entweder die Vereinbarkeit der menschlichen Freiheit mit der göttlichen Präszienz oder das Recht zum Fallenlassen des Präszienzgedankens, wenn man ihn für unvereinbar mit der Freiheit hält. Aus dem Brief an Friedrich vom Jan. 1738 scheint hervorzugehen, daß er eher auf diese Seite des Dilemmas sich neigt. Das Verhältnis von Gott und Mensch stellt er in dem originellen Bild eines Königs dar, der ganz wohl sich in Unwissenheit darüber befinden kann, was

sein General tun wird, dem er carte blanche gegeben hat. Eine die Freiheit aufhebende Präszienz würde endlich nicht bloß die menschliche, sondern ebenso die göttliche Freiheit aufheben, was einen Widerspruch mit dem Begriff Gottes selbst ergäbe.

Zur Klarheit über die Tragweite des Lockeschen Begriffs der Freiheit, zur prinzipiellen Einsicht in das Problem und schon zu einer gewissen individuellen Selbständigkeit der eigenen Stellungnahme ist Voltaire mit den Eléments de Philosophie de Newton (1. Aufl. 1738) gelangt, in deren viertem Kapitel (Teil I), wie das Folgende zeigen wird, fast alle Gedanken, die Voltaire über unser Problem produziert, zum mindesten in Anklängen auftauchen. Die Diskussion mit Friedrich, sowie die Lektüre von Collins (Inquiry concerning human liberty), dessen leidenschaftliche und, wie er später sagt, unloyale Bekämpfung durch Clarke ihm die Schwäche der grundlegenden Voraussetzungen dieses Indeterminismus enthüllt zu haben scheint, haben ihn offenbar gefördert. Er gibt später (Philosophe ignorant XIII) die Stadien seiner eigenen Aufklärung in dieser Frage so an: „Das Problem der Freiheit intessierte mich lebhaft. Ich las die Scholastiker und tappte im Dunkeln; ich las Locke und sah einen Lichtschimmer; ich las Collins Abhandlung, die mir wie eine verbesserte Auflage von Locke vorkam, und seither habe ich nichts mehr gelesen, das mir eine neue Erkenntnis gebracht hätte. Diese Beiden allein waren sich selbst klar in dieser Frage und sie allein sind klar für andere".

Der Fortschritt besteht zunächst darin, daß er nun den indeterministischen Freiheitsbegriff schärfer faßt — er definiert ihn als Kraft wirksam zu wollen, auch ohne andern Grund als den, eben zu wollen — und daß er ihn vom Lockeschen Freiheitsbegriff, in dem er jetzt den Verzicht auf den Indeterminismus erkennt, zu scheiden weiß. Er erkennt das Problem nun in der Frage, ob der Mensch in seiner Entscheidung notwendig bestimmt sei und ist sich darüber klar, daß ihm die indeterministische Freiheit in ihren beiden möglichen Formen unannehmbar ist, sowohl als Freiheit der Indifferenz, wie auch als Freiheit der Spontaneität. Die Freiheit der In-

differenz, die man da annimmt, wo die Wahl zwischen verschiedenen Möglichkeiten nicht durch Lust- oder Unlustmotive beeinflußt werden kann, weil es sich um ganz gleichgiltige Dinge handelt (z. B. sich rechts oder links zu drehen, rechts oder links auszuspucken) wäre einmal ein sehr nichtiges und ärmliches Geschenk des Schöpfers und unendlich gleichgiltig im Vergleich mit der moralischen Freiheit, an der allein unser Interesse haftet. „Was tut es, ob Cartouche (der berüchtigte Räuber) oder der Schah Nadir die Freiheit hatten, mit dem rechten oder mit dem linken Fuß anzutreten; ich will wissen, ob es ihnen auch möglich war, das Blutvergießen zu unterlassen." Zudem ist jene Wahlfreiheit in indifferenten Dingen nicht einmal ein haltbarer Gedanke. Das scheinbar fehlende Motiv bei der Wahl liegt in dem mechanischen Ablauf der Idee. Die Idee der Eventualität, die sich bei der Wahl zuerst darbietet, bestimmt der Willen. „Man gibt gerade und ungerade zur Wahl; du wählst gerade und siehst das Motiv nicht? Dein Motiv ist, daß die Vorstellung „gerade" sich in deinem Geist eben in dem Augenblick einstellt, in dem es gilt, eine Wahl zu treffen." Die Freiheit der Spontaneität sodann, von der man ein typisches Beispiel im Sieg der Vernunft über die Begierden findet und die man als Bestimmbarkeit des Willens durch vernünftige Motive definieren kann, läßt ebensowenig Raum für die Wahlfreiheit. Denn einmal ist es, wie der hier seine moralische Skepsis enthüllende Voltaire meint, nicht weit her mit ihr (elle est peu de chose), wie es mit dem Menschen selbst nicht weit her ist. Und dann ist die Anerkennung der Bestimmbarkeit des Trieblebens durch die Vernunft, sobald man sich das Moment der Notwendigkeit im vernünftigen Urteil klar macht, nur Wasser auf die Mühle des Determinismus. Nun sieht er die deterministische Kraft jenes sokratischen Gedankens von der Bestimmung des Willens durch die Einsicht oder, wie er später auch gelegentlich formulieren kann, durch die Phantasie (Dict. phil.: Imagination) vollständig ein. Nur mit hohler Rhetorik, so schließt er, kann man auf die Einwände gegen die Freiheit antworten und nur der Gedanke kann uns beruhigen, daß man unbeschadet fatalistischer Überzeugungen im Leben doch immer so handelt, als ob man frei wäre. Später

(Dict. phil.: Liberté) führte er die hier noch gesondert behandelten beiden Arten der Freiheit, die der Indifferenz und der Spontaneität, noch klarer als hier, auf einerlei Art von Notwendigkeit zurück, die sich nur nach dem bewußten oder unbewußten Charakter des Beweggrunds unterscheide: im einen Fall haben wir ein Bewußtsein vom ausschlaggebenden Grund, im andern sind die bestimmenden kleinen Umstände unserem Bewußtsein verborgen.

Der Fortschritt, den der Philosoph ignorant vom Jahre 1766 bringt (c. XIII), besteht neben der Entschiedenheit und Deutlichkeit der Sprache, die nun nichts mehr zu wünschen übrig läßt, und einer Stärkung der gewonnenen Position durch Abwehr von Gegenargumenten, in der Einordnung des Resultats in den Zusammenhang einer ganzen Weltansicht. Er wiederholt das öfters angeführte sokratische Argument: „So oft ich will, will ich kraft meines — gleichviel guten oder schlechten — Urteils: dieses Urteil ist notwendig, also ist auch mein Wille notwendig". Er gibt ihm nun die vom Lockeschen Freiheitsbegriff aus übrigens unanfechtbare, zugespitzte Formulierung: „Wenn wir unsere Begierden bändigen, sind wir nicht freier, als wenn wir ihnen die Zügel schießen lassen, denn in beiden Fällen folgen wir unwiderstehlich unserem letzten Gedanken, der immer notwendig ist". [9]) Clarkes übrigens schon in der Philosophie de Newton abgewiesener Einwurf gegen Collins, der Mensch als agent nécessaire sei eine contradictio in adjecto, kommt ihm als unehrliche theologische Spitzfindigkeit vor: „Der Pfarrer in Samuel Clarke hat den Philosophen erstickt. Auf die Worte aktiv (agent) und passiv (patient) kommt lediglich nichts an. Passiv (patient) ist der Mensch, sofern ihm die Ideen ohne sein Zutun kommen, aktiv (agent), wenn er sich nach seinem Willen bewegt." Auch Clarkes Unterscheidung einer moralischen Notwendigkeit von einer physischen [10]) ist eine unhalt-

[9]) Man beachte, wie er nun ausdrücklich die im Briefwechsel mit Friedrich (Okt. 37) eingenommene Position verlassen hat, wo er die Freiheit als die Gesundheit der Seele faßte, die in uns erstarke, wenn wir uns an vernünftige Überlegung und Bezähmung unserer Leidenschaften gewöhnen.

[10]) Im Briefwechsel mit Friedrich (Okt. 37) hatte er selbst noch mit dieser Unterscheidung operiert: „Die Notwendigkeit, immer das zu tun, was die

bare scholastische Chikane mit bloßen Worten. Die erstere fällt mit der letzteren zusammen. Er erläutert das an einem dialektisch nicht ganz einwandfreien Beispiel. Daß eine Königin von England an ihrem Krönungstag sich nicht nackt auf den Altar hinlegt, das mag man eine moralische Notwendigkeit heißen, im Grund ist es eine physische Notwendigkeit. Daß sie jene Handlung nicht begehen wird, ist so sicher, wie daß sie eines Tages stirbt. Die angebliche Gabe zu wollen, ohne andern Grund als eben zu wollen, erscheint ihm nun geradezu absurd. „Der Satz, der Wille ist frei, ist ein Unsinn, weil es ein Unsinn ist, zu sagen: ich will das Wollen. Es ist wie wenn man sagte: ich wünsche es zu wünschen; ich fürchte es zu fürchten. Der Wille ist so wenig frei, als blau oder viereckig (ähnl. Dict. phil.: Franc arbitre). Die Frage, ob der Wille frei sei, ist so absurd wie die, ob ihm Farbe oder Bewegung zukommt, denn der Wille ist das Wollen. und die Freiheit ist das Können. Wichtig ist, daß sich nun die psychologische Fundierung des Determinismus erstmals in prinzipieller Weise mit einer metaphysischen Deduktion verbindet: Das Universum ist beherrscht vom unverbrüchlichen Gesetz kausaler Notwendigkeit. Es wäre sonderbar, wenn ein 5 Fuß hohes Tier unter Mißachtung der ewigen Gesetze, die für alles gelten, nach Willkür handeln könnte.[11]) Der Mensch ist in allen Dingen ein abhängiges Wesen, wie die ganze Natur in Abhängigkeit steht.

Das Dictionnaire philosophique (1764—72) bringt prinzipiell kaum mehr etwas neues hinzu. Mit der gewonnenen Sicher-

---

eigene Vernunft als das Beste darstellt, kann immer nur eine moralische Notwendigkeit sein; nun aber hat nur die physische, nicht die morale Notwendigkeit unbedingten Charakter".

[11]) Angedeutet ist dieser metaphysische Gedanke als gelegentlicher Einwurf gegen den Indeterminismus allerdings schon in der Philosophie de Newton. Und im Traité sur la tolérance vom Jahre 1763 (XIII, note) findet sich, freilich in ganz andersartigem Zusammenhang aphoristisch eingesprengt, der entscheidende Satz: Durch Lockes Definition von Freiheit läßt sich der Begriff der Freiheit mit dem „alten und allgemeinen Dogma des Fatalismus" vereinigen. Der Mensch, der frei handelt nach den ewigen Anordnungen Gottes, ist eines der Räder der großen Weltmaschine.

heit der Lösung der Frage wird der Ton, in dem das Problem vorgetragen wird, selbstgewisser, übermütiger, ausgelassener. Als Beispiel möge die Anmerkung zum Artikel Liberté dienen, in der er einen faux pas, den er in der Illustration seiner These durch Beispiele begangen hat, wieder gut zu machen hat. Um die Notwendigkeit des Wollens neben der Freiheit des Handelns (Freiheit im Lockeschen Sinn) zu veranschaulichen, hatte er an die instinktive Notwendigkeit erinnert, die uns treibt, das Weite zu suchen, wenn wir einen in unserer Nähe abgefeuerten Kanonenschuß vernehmen und an die Kraft, die wir haben, die paar Schritte zu machen, die uns in Sicherheit bringen, — wofern wir nicht gerade gelähmt sind. Als ihm ein Gegner, — er apostrophiert ihn ohne weiteres als einen „Armen im Geist", den unbedingten Charakter jener Notwendigkeit bestreitet — schon viele haben, dem Befehl ihres Fürsten gehorsam, sich vor die Kanonen gestellt — schaltet er nachträglich das nötige hypothetische Moment ein: jener wird das Weite suchen, wenn nicht sein Selbsterhaltungstrieb überwogen wird durch das Ehrgefühl usw. Der „Arme im Geist" aber muß ganz notwendig so lächerliche Einwände machen und schimpfen, die Philosophen ihrerseits fühlen sich genötigt, ein bischen über ihn zu lachen und ihm zu verzeihen.

Sodann macht sich bei Voltaire nun das Bedürfnis geltend, die gewonnene Überzeugung rücksichtslos in ihre Konsequenzen zu verfolgen. Stark hebt er nun die Gleichheit von Mensch und Tier im Punkt der Freiheit hervor. Hervorzuheben ist übrigens, als ein Zeichen früher grundsätzlicher Klarheit, oder doch einer offeneren Aussprache, daß er schon in den Briefen an Friedrich (Okt 37) ohne weiteres die Lockesche Freiheit beiläufig auch den Tieren zuschrieb. Locke selbst hat es vorgezogen, sich über diese Frage auszuschweigen. Nun sagt er ausdrücklich im Artikel Liberté: Grundsätzlich ist der Hund ebenso frei wie der Mensch, nur daß der Mensch in tausendmal höherem Grade frei ist, weil er eine tausendmal höhere Denkkraft hat. Und noch schärfer in der hier vorauszunehmenden Schrift: Il faut prendre un parti XII. „Der Hund hat die Freiheit, seinem Herrn nachzulaufen, die Nachtigall hat die Freiheit, ihr Nest zu machen

und zu singen, wenn sie Lust hat und nicht gerade an Schnupfen leidet. Aber nicht in ihrem Willen ruht die Freiheit. Wenn die Nachtigall sich aussprechen könnte, so würde sie zu dem Theologen sagen: Ich bin unbedingt dazu getrieben (invinciblement déterminé) zu nisten, ich will nisten, ich kann nisten und ich niste. Ihr seid unbedingt dazu getrieben, schlechte Philosophen zu sein; ihr erfüllt euer Schicksal, wie ich das meine."

Im Dict. phil. begegnen wir erstmals auch Gedanken über die moralische Tragweite des Determinismus. So wehrt er (Franc arbitre) den geläufigen Einwand der Nutzlosigkeit von Lohn und Strafe bei deterministischen Voraussetzungen mit dem Hinweis auf die erst mit der deterministischen Betrachtungsweise verständliche Motivationskraft der pädagogischen und der abschreckenden Strafe ab. Eine originelle Verteidigung des Determinismus gegen einen anderen Einwand von moralischer Seite findet sich im Artikel Destin: Man sagt, der Fatalist, der alles für unvermeidlich hält, wird nichts mehr arbeiten; man werde in Gleichgiltigkeit und Stumpfsinn verfaulen. Seien sie unbesorgt, meine Herren, wir werden stets Leidenschaften und Vorurteile haben; denn das ist nun einmal unser Los, den Vorurteilen und Leidenschaften untertan zu sein. Und noch bündiger und geistvoller formuliert er diese Ansicht von der praktischen Unwirksamkeit theoretischer Überzeugung. „Wir werden immer tun, was wir nicht lassen können!" Auch im „Il faut prendre un parti XIII" will er der Furcht vor der Zerstörung moralischer Begriffe, wie Verantwortlichkeit, Schuld, Verdienst apologetisch entgegentreten. „Nie kann der Determinismus der Moral schaden", erklärt er dort, „denn Laster bleibt auch so Laster, wie Krankheit Krankheit bleibt. Und die Bestrafung der Schlechten braucht man auch nicht aufzugeben. Ist der Schlechte zum Bösen vorausbestimmt, so ist er es auch zur Strafe." Die eben genannten moralischen Begriffe sind damit allerdings nicht gerettet, sondern preisgegeben; und Voltaires Schweigen ist ein beredtes Zeugnis, daß er sich über diese Konsequenz seines Standpunkts klar ist.

An diese Grundgedanken reihen sich einige mehr beiläufig auftretende Anschauungen, die dazu dienen, die Spielart des Deter-

minismus, die Voltaire vertritt, ins Klare zu stellen. So wird im Artikel Caractère dem Gedanken der Abhängigkeit des Willens vom Intellekt eine materialistische Wendung gegeben. Zunächst wird der Gedanke der Unwillkürlichkeit von Empfinden und Denken auf den hier neu und unvermittelt eingeführten Begriff des Charakters angewandt. Der Charakter bildet sich aus Ideen und Sentiments; da man diese sich nicht selbst gegeben hat, so kann der Charakter nicht von uns abhängen. Der Charakter wird nun im weiteren so konstant vorgestellt, wie der tierische Instinkt. „Das menschliche Naturell ist so unwandelbar wie der Instinkt eines Wolfs oder eines Marders.“ [12]) Ebenso unvermittelt, wie der Begriff des konstanten Charakters wird dann ein Gedanke eingeführt, der diese Konstanz begründen soll und zugleich einschränkt, der Gedanke, daß der Charakter eine Funktion des Körpers ist. „Kann man den Charakter ändern? Ja, wenn man körperlich ein anderer werden kann, wie das z. B. im Alter, nach Krankheiten und Kuren wohl geschehen mag.“ So gibt er ein Eisenbartsches Rezept zur Charakterverwandlung. „Man purgiere den Menschen täglich, bis er schließlich daran stirbt.“

Damit hat Voltaire schon eine Antwort auf ein Problem gegeben, dem er leicht hätte eine weitere Fassung geben können, das er aber hier auf die Frage begrenzt: „Kann spontane geistige Einwirkung das Naturell ändern?“ Und er gibt hierauf nicht bloß indirekt, wie oben, sondern auch direkt die für ihn konsequente Antwort: „Den Indolenten zu geregelter Tätigkeit aufzumuntern, den Temperamentvollen lethargisch zu machen, derartiges ist so unmöglich, wie einen Blindgeborenen zum Sehen zu bringen“. Die angebliche Bewältigung von Leidenschaften ist nichts als Illusion: eine Leidenschaft hat eben die andere aufgefressen. Man gleicht mit einer solchen Einbildung jenem 90jährigen General, der junge Offiziere, die mit jungen Mädchen etwas Skandal machten, mit den zornigen Worten abstraft: „Ist das das Beispiel, das ich Ihnen gebe, meine Herren!“ Daneben aber hat er die für jenen materialistischen Determinismus nicht ganz erlaubte Konzession

[12]) Ähnlich wurde übrigens schon in der „Philosophie de Newton“ Catilina einmal ein geborener Wolf, Cicero ein geborener Schäferhund genannt.

gemacht, daß Berechnung, einer Maske gleich, den Charakter verbergen, daß Religion und Moral dem Naturell einen Zügel anlegen können. „Wir können vervollkommnen, abschwächen, verbergen, was die Natur uns eingegeben hat, nur nichts hinzutun.“

Mit dem Fortschritt von Voltaires allgemeiner Lebensansicht hängt es zusammen, daß gegen sein Lebensende hin, die metaphysischen Gründe, die immer schon seinen psychologisch konzipierten Determinismus verstärkten, mehr in den Vordergrund treten. Das zeigt sich besonders in: „Il faut prendre un parti“ vom Jahr 1774 (XII, XIII, XIV). Der Gedanke einer allgemeinen, endlosen, undurchbrechlichen Verkettung von Ursache und Wirkung bestimmt sein Weltbild so entschieden, daß ihm die Vorstellung einer Ausnahmeprovinz, welche die menschliche Freiheit bilden würde, mehr und mehr absurd und lächerlich erscheint. „Ein unerbittliches Schicksal, das ist das Gesetz der ganzen Natur; die ewige Kette kann nicht gebrochen und nicht verrückt werden.“ Er hat hier, was nicht oft vorkommt, ein anerkennendes Wort für Leibniz und eignet sich dessen Satz an, daß jedes gegenwärtige Ereignis aus der Vergangenheit geboren und Vater der Zukunft sei. Sonst wäre das Weltall ein ganz anderes, als es wirklich ist. Darum muß das ausschlaggebende Motiv des menschlichen Wollens Ursache im strengen Sinn sein; hätte eine solche Ursache nicht ihre unfehlbare Wirkung, so wäre sie eben nicht Ursache. Und Gott wäre bei Annahme einer chimärischen Freiheit nicht mehr souverän, sondern ein schwacher Ignorant. Und noch tiefer, als in dieser Theorie, liegen die psychologischen Wurzeln von Voltaires Überzeugung vor uns bloß in einem Geständnis, das in eben dieser Schrift in Form einer Berufung auf ein Gefühl auftaucht: „Zwanzigmal des Tags fühle ich, daß ich will und handle, weil ich so wollen und handeln muß“.

XIV.

Die geschichtlichen Grundlagen der Weltanschauung Schopenhauers

von

Paul Wapler.

Wo der Historiker Biograph wird, geht sein Interesse auf eine lückenlose chronologische Darstellung der Entwicklung seines Helden, um so aus den Wurzeln, den historischen Verhältnissen, die dieser Entwicklung zu grunde liegen und deren verschiedenartige Einwirkungen der wachsende Geist in sich zusammenfassend auf eine bestimmte Weise verarbeitet, das Resultat: die Gedankenwelt der gereiften Persönlichkeit zu verstehn, das Vollendete aus dem Werden; welche Aufgabe dann übergeht in die weitere, das Eingehen dieses so gewordenen Ideenkreises in die Wirklichkeit der gleichzeitigen und folgenden Generationen, d. h. die historische Wirksamkeit der geschichtlichen Persönlichkeit, darzustellen. Ist er jedoch — wie nicht selten kommt — wegen mangelhaften Materials nicht in der Lage, in genauer zeitlicher Folge die Ausbildung der Ideenwelt seines Helden darlegen zu können, so hat er sich zu bescheiden und damit zu begnügen, die geschichtlichen Faktoren, die er als wirksam erkennt, absehend von der zeitlichen Aufeinanderfolge ihres Hervortretens analytisch neben einander zu stellen und, soweit angängig, aus der Natur dieser Elemente das Wesen der neuen konkreten Einheit zu begreifen. — Diese Entsagung haben wir auch bei Schopenhauer zu üben.

Denn der, zum geringen Teil noch ungedruckte, Nachlaß (auf der Königlichen Bibliothek zu Berlin) setzt erst ein im Jahre 1809 mit den Göttinger Kollegheften; klarer den Entwicklungsgang bis

zum Jahre 1818, d. i. in der uns beschäftigenden Epoche bis zur Vollendung des Hauptwerkes, zu unterscheiden beginnen wir nicht eher als bis mit dem Jahre 1812 die selbständigen Reflektionen Schopenhauers, die sogenannten Erstlingsmanuskripte anfangen.[1]) — Das Briefmaterial aus der Zeit vor der „Welt als Wille und Vorstellung“ ist gering und für unsere Zwecke wenig ergiebig.

Man ist nicht müde geworden, das vielfach Unausgeglichene der Weltanschauung Schopenhauers hervorzuheben; nicht ohne Grund: die Divergenzen erstrecken sich bis auf die Grundanschauungen. Unsere Untersuchung der verschiedenen historischen Wurzeln wird zugleich eine Erklärung dieser Tatsache sein.

I.

Der zeitgenössische deutsche Idealismus.

Das Hauptwerk Schopenhauers ist im zweiten Dezennium des 19. Jahrhunderts entstanden. Es ist jene bedeutende Zeit, wo Deutschland, vorbereitet und gebildet durch eine erstaunlich intensive, in dem Zeitraum von zwei Generationen stetig aufsteigende litterarische Entwicklung, im Bann einer alle Gebiete des öffentlichen und individuellen Lebens tragenden und durchdringenden geistigen Verfassung stand, die in ihrer Einheitlichkeit, ihrer Tiefe, der Universalität ihres Interesses, durch die klassischen Formen ihrer Darstellung einen jener seltenen Knotenpunkte der Geschichte bezeichnet, welche, Zusammenfassung der gesamten voraufgegangenen Kulturentwicklung, die Keimkraft für das geistige Wachstum von Jahrhunderten in sich tragen. Ein durchgehendes Prinzip der Weltanschauung beherrscht den vielgestaltigen Reichtum dieser Zeit, welche von wesentlich künstlerischem, vorwiegend poetischem Interesse ausgeht, um sich zur höchsten spekulativen Betrachtung zu erheben — immer das eine Prinzip: die Totalität der Welt in ihrem natürlichen und geschichtlichen Leben in stete Beziehung zu

[1]) Ihre Beschreibung gibt Grisebach N IV 415 — mit N werden die Bände der Grisebachschen Ausgabe des Nachlasses, mit WW die der Ausgabe der „Sämtlichen Werke“ bezeichnet. — Doch ist dort Zeile 9 von unten zu berichtigen und statt „Rudolstadt-Weimar 1813“ zu setzen „Rudolstadt-Weimar 1813—14“.

setzen zu dem geistigen Individuum; das Sichselbsthineindenken der Subjektivität in die Welt, um sich in ihr darzustellen und zu finden; das Unternehmen, aus dem der Gesamtheit des Universums entgegentretenden Subjekt selbst heraus diese Welt zu erklären durch ein ihr immanentes geistiges Prinzip. Es ist der objektive Idealismus — wo er als Philosophie erscheint, in der Form der Transzendentalphilosophie. In Goethe und in Schiller war der Ausgang und die höchste künstlerische Darstellung dieser Weltansicht, in Kant, Fichte der Beginn ihrer spekulativen Ausbildung, in Schelling ihre Verbreitung und Ausgestaltung, in Hegel die Vollendung. Die allgemeine schriftstellerische Verarbeitung brachten die Werke der literargeschichtlichen Epoche, welche wir als die der Romantik zu bezeichnen pflegen.

Diese transzendentalphilosophische Grundansicht, vom Subjekt aus die Welt zu erklären, beherrscht auch das Denken Schopenhauers. Aber der Berührungspunkte mit jener zeitgenössischen Geistesströmung sind mehr und engere.

Über ihre äußere Einwirkung auf Schopenhauer wissen wir nicht so viel, wie wir in diesem Punkte, der ein Hauptpunkt unserer Untersuchung ist, wünschen müssen. Ob und wie stark in seiner teils an der nördlichen Peripherie des Vaterlandes, teils im Auslande verlebten Jugend die Atmosphäre des Lebens unter den damals erst hervortretenden Einflüssen jener Geisteslage stand, können wir nicht ermitteln; daß die entscheidenden Eindrücke der ersten Jahre von ganz anderer Seite kamen, wird später gezeigt werden. Wann sodann, diesen grundlegenden Einfluß seiner Jugendbildung verdrängend oder doch hemmend, der Strom der objektiv-idealistischen Geistesentwicklung seiner Zeit ihn in seine Bahn hineingezogen hat, wissen wir wiederum nicht chronologisch zu bezeichnen. Doch dürfen wir soviel sagen, daß die allmähliche Ausbildung seines Hauptwerks geschah in einer Zeit und an Orten und unter persönlichen Verhältnissen, die eine Beziehung zu den leitenden Ideen der Zeit aufs höchste wahrscheinlich machen.

Im Jahre 1805, dem Todesjahre Schillers, hatte Johanna Schopenhauer ihren Wohnsitz nach Weimar verlegt. Ihr Salon

ward zu einem Sammelplatz jenes talentreichen, viel interessierten, im Grunde von dem einen Strom der geistigen Bewegung der Zeit gehobenen Weimaraner Kreises; Goethe selbst schenkte ihr seine Freundschaft; eigenes schriftstellerisches Wirken gewann ihr bald einen nicht unbedeutenden Ruf. Sieben Jahre zuvor war die Nachbarstadt Jena, „neben Weimar wie die zweite Hauptstadt des deutschen Geistes", der Vereinigungspunkt des Schlegelschen Freundeskreises gewesen, der hier im ersten Erblühn vielgestaltiger Kraft seine ungetrübteste Zeit erlebte.[2]) Bis zum Jahre 1803 hatte Schelling an der Jenenser Universität gelehrt, die vorher auch Fichtes Wirkungsstätte gewesen war; und eben jetzt erwuchs dort ein Werk von einzigartiger Größe der Anlage, aus der Tiefe des romantischen Ideenkreises heraus, jedoch zur höchsten Freiheit begrifflicher Betrachtung über sie sich erhebend: Hegels Phänomenologie des Geistes.

Thüringen, und enger Weimar, wurde nun auch für ein Jahrzehnt etwa die Heimat unseres Philosophen.

Doch auch schon bevor er mit der Wendung zur wissenschaftlichen Laufbahn persönlich in jene Sphäre trat, haben wir aus dem Jahre 1807 in dem uns erhaltenen Rest des Briefwechsels zwischen ihm und seinem Jugendfreund Anthime Gregoire[3]) das Zeugnis für eine zurückliegende breitere Beschäftigung mit der deutschen Literatur. Der Freund, mit dem er in Hamburg zusammengewesen, schreibt ihm unter dem 1. Juli 1807: „Es freut mich daß ich ohne es zu wissen deiner Meynung gefolgt habe, indem ich Hamlet gelesen u. den Wilhelm Meister nun angefangen habe. . . . Ich habe auch den Julius von Tarent gelesen. Hermann u. Dorothea ist noch nicht heraus, aber ich denke ich kann sehr gut die Übersetzung von Mahomet u. Tancrede u. ein Paar Comödien die ich von Göthe habe, lesen, auch (einen) Theil seiner Gedichte kann ich bey Gelegenheit lesen. Das ist mit den Tiekischen Sachen die du mir zu lesen rathest mehr als hinlänglich, mich in Erwartung des Leseplanes

[2]) Dilthey, Leben Schleiermachers Bd. I S. 432 ff.

[3]) Schopenhauer-Briefe, herausgeg. von Ludwig Schemann. Leipzig. Brockhaus 1893. S. 464.

den du mir versprichst zu beschäftigen. . . .“ — Man sieht, der neunzehnjährige Schopenhauer macht dem jungen Franzosen gegenüber den Führer in literarischen Dingen.

Er stand im 26. Jahre, hatte soeben in Jena promoviert, als er im Hause seiner Mutter mit Goethe zusammentraf und in der Folge davon in eine nicht oberflächliche persönliche Beziehung zu ihm trat,[4]) die nicht bei ihrem einseitigen Ausgangspunkt, dem Studium der Farbenlehre, blieb, sondern sich zu einem geistigen Austausch auf weitestem Gebiete auswuchs.[5]) Goethe konnte den klugen, sehr unterrichteten jungen Menschen, der ihm mit einer gewissen Reife der Bildung und selbständigem Denken gegenübertrat, wohl leiden, umsomehr, da er bei ihm ein begeistertes Entgegenkommen und eigenes fruchtbares Durchdenken der dem innersten Interesse ihres Urhebers so eng verbundenen Farbenlehre fand.[6]) Schopenhauer trat hier die Persönlichkeit entgegen, die in ihrer Totalität der Ausdruck des geistigen Wesens der Zeit war. Seine Richtung auf eine philosophisch gestaltete geschlossene Auffassung von Welt und Menschen bekam hier ein neues Vorbild: hier erschien ihm eine erhobene leidenschaftslose Betrachtung der Welt, die aus dem hastenden Getriebe des täglichen Lebens herausgetreten ist und über ihm steht, auch wenn sie ganz ihm hingegeben scheint, indem sie es mit scharfem Blick und unermüdlich reflektierendem Geist durchdringt, stets auf das Ganze der Erscheinung gerichtet und bemüht, das Ganze der eigenen Persönlichkeit mit der Objektivität in Einklang zu setzen. — Eigentümlich und bedeutungsvoll war die Methode, wie dies geschah. Goethe steht allem Gegen-

[4]) Genaue Zusammenstellung der äußeren Daten dieses Verhältnisses bei Grisebach WWVI S. 185—192, der Briefwechsel ebenda S. 217—246. Ferner vgl. als Supplement dazu: Schopenhauers Briefe an Becker usw. herausgeg. v. Eduard Grisebach, S. 13.

[5]) S. WWVI S. 260, im „curriculum vitae“: „Quum, per totam illam hiemem, summus vir frequenter me arcesseret, minime intra colorum disquisitiones se continuerunt colloquia, sed de quibuslibet rebus philosophicis sermones contulimus, eosquo in multas saepe horas protraximus“; und WWVI 186: Goethes Eintragung in Schopenhauers Album: „im Gefolg und zum Andenken mancher vertraulichen Gespräche“.

[6]) S. WWVI 185.

ständlichen als Künstler gegenüber; auch da, wo er Wissenschaft treibt. Die unmittelbare besonderte Erscheinung wird aufgefaßt und zunächst festgehalten. Doch der aneignende Geist kann bei dem partikularisierten Gebilde nicht stehen bleiben; es muß in den großen allgemeinen Zusammenhang gesetzt werden. Dies Fortschreiten nun aber geschieht nicht in logischer Entwicklung, sondern das künstlerisch abbildende Auffassen bleibt am Werk: das Allgemeine stellt sich nicht dar als Begriff oder als Gesetz, sondern als Form, Typus, Urphänomen, als Vorstellungsinhalt. Die Auffassungsweise jener Epoche der genialen Anschauung erscheint in ihm wie zur Natur geworden.

Schopenhauers metaphysische Betrachtungsweise war durchaus zum einen Teil auf das unmittelbare Erleben des zuständlichen Gefühlsinhalts, andererseits auf das Auffassen des Gegebenen in der Form des Vorstellungsmäßigen gestellt; seine Reflexionskraft war gering. Jene erste Art der Veranlagung ist deutlich an seiner großen Neigung zur Musik wie an seinem starken Drang zum Genuß von Naturstimmung; es ist auch die Form, in welcher ihm das Ethische erscheint, daher er die logischen Begründungen des Sittengesetzes von Kant und besonders von Fichte als verkehrten Rationalismus verwirft.[7]) Für die zweite Weise konnte ihm Goethe als das Vorbild erscheinen, und die intime Beschäftigung mit dessen Farbenlehre mußte ihm eine Bestärkung und Ausbildung dieser Anlage sein. Man versteht hiernach, warum er diese Theorie so schnell ergriff und so gereizt verteidigte. — Für die Entwicklung seiner Philosophie liegt hierin die große Bedeutung, daß dem starken ästhetischen Moment seines Wesens das Recht eines Hauptfaktors in der wissenschaftlichen Ausbildung seiner Weltanschauung gegeben war. In der Platonischen Ideenlehre findet diese Methode des intuitiven Erkennens das Mittel ihrer spekulativen Gestaltung. Dazu lagen in dem später darzulegenden Einfluß Schellings Antriebe, die in derselben Richtung wirkten.[8])

[7]) NIII 99; WWI 652ff.

[8]) In einer der dilettantischen Arbeiten, wie sie einen so unerfreulich großen Teil der Schopenhauerliteratur ausmachen, unternimmt A. Harpf, Schopenhauer und Goethe. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der Schopen-

Goethe war schon damals das notwendige Medium, durch das jeder sich bildende junge Geist hindurchgehen mußte; er war die bestimmende Macht aller der Kreise, denen an einer wachen Teilnahme am fortschreitenden geistigen Leben der Nation gelegen war; niemand kam um ihn herum. Anders doch stand es mit jener Gruppe der Jüngeren, den Romantikern. Es hat vielleicht nie eine Dichterschule gegeben, welche, obwohl ganz der Ausdruck des innersten Wesens ihres Volkstums und ihrer Zeit, so wenig breiteren Schichten unmittelbar Nahrung zu geben, ja überhaupt zugänglich zu werden geeignet war, wie die ältere Romantik. Erst mußte Schleiermacher auf die Kanzel und Fichte an das Rednerpult treten, damit die Gedanken dieses außerordentlichen Kreises wirkende Gewalt in der Geschichte ihres Volkes wurden. Nur einer war, dessen dichterische Veranlagung und erste Bildung seines Talents auf eine ausgedehntere Wirkung zielten: Tieck. — Das ist es, was vielleicht mit zum Verständnis davon beiträgt, daß wir bei Schopenhauer zu keinem andern aus jener dichterischen Generation ein engeres Verhältnis wahrnehmen als zu Tieck, aus dessen Werken ihn freilich ein dem seinen vielfach verwandtes Gemüt ansprach. —

In einem Briefe Johanna Schopenhauers an den Sohn aus dem Jahre 1807[9]) nennt diese den Dichter „dein Liebling Tieck". Unter den Werken, die Schopenhauer dem Freund Anthime zu lesen riet, fanden wir[10]) ebenfalls Werke Tiecks. Ein Brief Arthurs nach der Schlacht bei Jena enthält ein Zitat aus demselben Dichter.[11]) In seiner Biographie Lachmanns gibt M. Hertz[12]) eine Beschreibung des Göttinger Zirkels, dem auch Schopenhauer in seiner dortigen Studienzeit angehörte; dort heißt es: „Man versammelte sich des Abends allwöchentlich einmal . . . von neueren

hauer'schen Philosophie (Philos. Monatshefte Bd. 21. 1885. S. 449—479) den wesentlichen Teil der Philosophie Schopenhauers aus Goethe abzuleiten. Der Aufsatz ist unkritisch und wertlos.

[9]) Vom 30. Januar (Schemann a. a. O. 55).

[10]) S. o.

[11]) Gwinner, Schopenhauers Leben. 2. umgearbeitete und vielfach vermehrte Auflage der Schrift: Arthur Schopenhauer aus persönlichem Umgange dargestellt. Leipz. Brockhaus 78. — S. 51.

[12]) S. 11.

las man besonders eifrig Tieck, namentlich seinen gestiefelten Kater. Vieles daraus wußten die Freunde auswendig und citirten es oft scherzend in ihren Gesprächen". Wenige Jahre darauf führte ihn sein Dresdener Aufenthalt (seit dem Mai 1814) in den persönlichen Umgang mit dem Dichter.[13])

Tiecks Dichtungen stellen eine sehr eigenartige Ausprägung des Pantheismus der Zeit dar.[14]) Auch ihm ist die Natur das lebendige Allwesen; aber nicht umfaßt er sie mit dem ruhigen bewundernden, ordnenden Blick Goethes, mit der Lust höchsten Einheitsgefühls mit ihr wie Schleiermacher, oder dem hohen Bewußtsein, die göttliche Kraft ihrer unendlichen Lebendigkeit im eigenen Geist zur schönsten Blüte herausgetrieben zu sehen, wie Schelling sie ansah: — ihn bezaubert das Dämonische. Das Finstere, Andringende und Betäubende der unendlichen Gewalt der Natur bezwingt und umwindet ihn; er läßt sich von ihr forttragen, ihrem heimlichen Reiz und betörenden Schönheit willenlos dahingegeben; und dennoch bleibt er ein träumender Fremdling in ihr, heimatlos und unselig. Die Stimmung tiefer, sehr oft doch auch weichlicher Melancholie und Einsamkeitssehnsucht durchzieht das Dichten Tiecks, der freilich dann auch wieder im munteren Schwung der Satire beißend spotten kann.

Das war in jedem Zuge der Dichter, den das Jünglingsalter Schopenhauers begehrte. Sein Gemütsleben ist durch ihn untergetaucht worden in das dithyrambische Naturgefühl des romantischen Pantheismus, der bei diesem Dichter gerade den bitteren Zug der Schwermut trägt, der die eigenste Charakteristik von Schopenhauers Sinnen und Denken ist. — In den wenigen, nicht ungeschickten Versuchen, wo wir den letzteren selbst als Dichter sehen, folgt er einige Mal deutlich der Spur Tiecks.[15])

Der Haupteinfluß nun aber, den seine Epoche für die Bildung seiner Weltanschauung gewann, kam von der Seite der Philosophie geradenwegs: von Schelling. Unter allen philosophischen

[13]) Gwinner a. a. O. 157.

[14]) Ich verweise auf die Darstellung Tiecks innerhalb dieses Kulturzusammenhanges in Diltheys Leben Schleiermachers (S. 271—279).

[15]) Vgl. besonders XIV S. 370f. No. VII und IX.

Einwirkungen, die Schopenhauer erfahren hat, ist die Schellings die am stärksten bestimmende gewesen. — Seit der unglücklichen Hamburger Lehrzeit, wo die Vorträge Galls, des berühmten Phrenologen, des Freundes Goethes, die nur durch mühsam-listige Hintergehung seines Chefs zu besuchen ihm möglich war, die schönste Erholung von unerträglicher Berufspflicht gewährten[16]), bemerken wir bei Schopenhauer ein stetig wachsendes und sich ausbreitendes naturwissenschaftliches Interesse. Zu Beginn seiner Göttinger Studienzeit läßt er sich als Mediziner immatrikulieren, und die beiden ersten Semester sind vorwiegend, die weiteren zum großen Teil den Naturwissenschaften gewidmet.[17]) Auch geben spätere Briefe[18]) den Eindruck eines mehr als konventionellen Verhältnisses zu den beiden bedeutendsten seiner naturwissenschaftlichen Lehrer, Blumenbach in Göttingen und Lichtenstein in Berlin.

Bei dem engen Zusammenhang, der damals die naturwissenschaftliche Einzelforschung mit der Naturphilosophie verknüpfte,[19]) mußte er früher oder später auf Schelling, den beherrschenden Geist auf naturphilosophischem Gebiete, geführt werden. Die erste literarische Spur seiner Bekanntschaft mit ihm gibt uns das Ausleihregister der Göttinger Bibliothek,[20]) den nächsten Fortgang

[16]) WWVI S. 252.

[17]) S. das Verzeichnis der von ihm gehörten Vorlesungen im Anhang I.

[18]) Grisebach, Sch.s Briefe S. 34 ff.

[19]) Als Beispiel liegt uns hier das seines Lehrers Blumenbach nahe des gelehrten Physiologen, Mineralogen und Biologen, der durch sein 1781 erschienenes sinnvolles Buch über den „Bildungstrieb" auf die Naturphilosophie der Zeit einen bedeutenden Einfluß geübt hat, deutlich nachweisbar bei Kant (K. d. Urteilskraft), Goethe (W. W. II. Bd. 17 S. 82), Schelling (s. besonders „Weltseele" 1. Aufl. S. 235 f.) und Oken („Zeugung", 1805; s. besonders S. 102 ff.). Während andererseits die Detailforschung überall von der durch die Naturphilosophie vermittelten Gesamtanschauung der Natur als einer von geistigen Prinzipien durchwalteten Einheit getragen wurde. Goethe kann als Typus für diese fruchtbare Wechselwirkung gelten.

[20]) Vgl. den von Schemann gemachten Auszug (a. a. O. S. 534):

1810 14. Juli. Schelling, von der Weltseele.
4. August —, Ideen zu einer Philosophie der Natur.
1811 23. August. Schelling, Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums.

seiner Schellinglektüre können wir teils nach dem Bibliotheksregister, teils nach den Anmerkungen, die die Lektüre begleitet haben und die in zwei Heften des Nachlasses enthalten sind, verfolgen.[21]) Weiter finden sich in der Nachschrift von Schleiermachers Vorlesungen über die „Geschichte der Philosophie während der Zeit des Christentums" aus dem Sommersemester 1812 zu den Ausführungen über Spinoza und Malebranche Randbemerkungen, wo er die Ähnlichkeit ihrer Lehren mit Schelling anmerkt. Vor allem zeigen dann die Erstlingsmanuskripte den deutlichen und starken Einfluß Schellings und den Prozeß, wie derselbe sich mit anderen Einwirkungen vermischt. — Für die Intensität desselben besitzen wir eine höchst merkwürdige Spur in einem kurzen Aufsatz aus den Erstlingsmanuskripten des Jahres 1812, überschrieben „Ein Systemchen". Erst im Anhang II beigefügt.

Der letzte Grund für diesen Anschluß an Schelling liegt jedoch nicht in einem partikularen, naturphilosophischen Interesse Schopenhauers, sondern was ihn anzog, war die Weite des Anschauungskreises und die organische Verbindung, die jener erstaunlich begabte und versatile Geist zwischen sämtlichen Gebieten des wissenschaftlichen Interesses herzustellen verstanden hatte. Hier lag der innerste Berührungspunkt zwischen Schelling und unserm Philosophen, dessen rastloser und kluger Geist die Anlage zum

[21]) Abgedruckt N III 123—171. Diese Anmerkungen setzen die Bekanntschaft mit Fichte voraus, welche in das Wintersemester 1811/12 fällt (vgl. N III 126, 135, 162, 165, 167); terminus a quo also ist Anfang des Jahres 1812 Doch werden wir sie aus andern Gründen etwas später zu setzen haben. 1. wegen der S. 134 sich zeigenden Jakob Böhme-Kenntnis, die wir erst für das Jahr 1813 bezeugt finden (s. u.), 2. wegen der durchgängig zn Tage tretenden genauen, auf längeres Studium zurückweisenden Vertrautheit mit Kant, 3. wegen der Stelle S. 129 „Nur Eines sehen wir außer der Macht des Schicksals: den Willen selbst etc.", welche auf die Zeit deutet, wo sich unter dem sehr starken Einfluß der Ethik Fichtes seine Willenslehre zu gestalten begann (s. u. Kap. V.), woselbst diese Stelle Parallelen hat. Der wahrscheinliche Spielraum der Niederschrift dieser Anmerkungen ist die zweite Hälfte des Jahres 1812 und der Anfang des folgenden Übrigens scheint die Annahme notwendig, daß wir — mindestens bei einigen Werken — in ihnen nicht die Lesefrucht der ersten, sondern einer wiederholten späteren Lektüre der Schellingschen Schriften haben.

Polyhistor mit dem Hang zum weltabgewandten, letzter zusammenfassender Erkenntnis zustrebendem Grübeln verband. Seine ästhetischen, ethischen, naturwissenschaftlichen und metaphysischen Bestrebungen sah Schopenhauer hier auf einen Punkt zusammengeführt und die Resultate dieses weltweiten Philosophierens vorgelegt in einer durch ein bedeutendes schriftstellerisches Talent gebildeten Form, für die der von Natur mit hohem künstlerischem Geschmack Begabte und durch eine für seine Jahre außerordentliche Belesenheit in den Klassikern aller Zeiten Gebildete ein feines Verständnis mitbrachte. Er mußte sich zu Schelling in demselben Verhältnis fühlen, wie Goethe sich zu dem Verfasser der Kritik der Urteilskraft sah.[22]) — Das Einheitsbestreben, aus einem Punkt heraus Methaphysik, Ethik, Ästhetik, Naturphilosophie hervorgehen zu lassen, d. i. die Absicht auf universale Systematik, das Hauptcharakteristikum jener ganzen Epoche, welches ihre Größe ausmacht, ist Schopenhauer offenbar im Anschluß an Schelling erwachsen.[23])

Zu dem Einfluß, den die zeitgenössischen Glieder der philosophisch literarischen Epoche auf unsern Philosophen geübt haben, kommt als ein starkes Bindemittel, ihn an die Geistesbewegung seiner Zeit zu fesseln, eine literarische Beziehung, die sich stets als eine enge Verkettung zwischen den Teilnehmern einer gemeinsamen Entwicklung bewährt: die zu den gemeinsamen Lieblingsschriftstellern, in diesem Falle zu den Lieblingsphilosophen der

[22]) In jenem Meisterstück selbstbiographischer Analyse WWI Bd. II S. 50.

[23]) Hiermit scheint sich die Kontroverse zu erledigen, die Rudolf Lehmann in seinem Buch über Schopenhauer (Berlin 1894) aufstellt, indem er gegen Kuno Fischer, der das ästhetische Interesse bei Schopenhauer als das leitende und für das Verständnis seiner Philosophie vornehmlich zu berücksichtigende ansieht, seinerseits dieselbe vielmehr aus seinem ethischen begreifen will. Weder das eine, noch das andre scheint so im Vordergrund gestanden zu haben, daß man es in seiner Vereinzelung als das subjektiv treibende Moment ansehen dürfte. Gerade die Universalität des Interesses und Verstehens war es, worauf Schopenhauer stolz war und worin sich sein letztes Streben mit der Grundrichtung seiner Epoche deckt. Unsrer an engste Partikularisation des geistigen Lebens gewöhnten Zeit wird das Verständnis für diesen wichtigen Punkt schwer.

Zeit. Zu Spinoza bemerken wir ein intimeres Verhältnis nicht,[24]) wohl aber eine sehr entschiedene Hinneigung zu den beiden andern, neben jenem in der Schätzung der geltenden Kreise Bevorzugten: zu Plato und Jakob Böhme. — Plato beginnt er zu studieren, schon bevor ihm sein Göttinger Lehrer Schulze dies Studium neben dem Kants als das wichtigste empfiehlt, schon im Sommersemester 1810.[25]) Nicht lange, nur wenige Monate, so sehen wir ihn — die Kolleghefte zeigen es — ganz in den Gedankenkreisen der platonischen Dialoge leben; schon früh ist er ihm „Plato der Göttliche" (in einer Randbemerkung im Schulzischen Kollegheft von 1810/11). — Sein Platonismus ist nicht der Schellings, eher mit demjenigen Fichtes zu vergleichen, wenn auch die Verknüpfung der Ideenlehre mit dem metaphysischen Willensprinzip schließlich in Anlehnung an Schelling geschieht. Der Grundunterschied in der Schopenhauerschen und Schellingschen Platoauffassung ist der, daß beim ersteren sein Dualismus, bei Schelling aber das identitätsphilosophische Moment mit Übersehen seiner dualistischen Fassung als das Wesentliche aufgefaßt wird. Die tiefe Wirkung des platonischen Dualismus auf Schopenhauer beansprucht eine Darlegung

[24]) Gegen Samuel Rappaport „Spinoza und Schopenhauer. Eine kritisch-historische Untersuchung mit Berücksichtigung des unedierten Schopenhauerschen Nachlasses dargestellt". In all den sorgfältig hier zusammengestellten Schopenhauerschen Äußerungen über Spinoza oder Anklängen an ihn finde ich nicht eine, die auf eine besondere direkte historische Beziehung unseres Philosophen zu Spinoza wiese. Daß er ihn schon in den Jahren, wo sein System sich bildete, gelesen hat, berechtigt zu diesem Ergebnis noch nicht. Schopenhauer studiert den Klassiker des modernen Pantheismus wie eine historische Größe; eine lebendige Macht, welche unmittelbar auf die Bildung seiner Weltanschauung eigentümlichen Einfluß übte, ist er ihm nicht. Mittelbar mag man freilich bei dem Schüler Schellings und Goethes die allerstärkste Wirkung konstatieren.

[25]) Vgl. das Bibliotheksregister bei Schemann a. a. O. S. 534:

1810 21. Juli Platonis Dialogi ed. Heindorf. 1. 2.

Zu Schulze trat er erst im Winter 1810 in Beziehung. Seitdem meldet das Register:

1810: 10. Oktober Platons Werke von Schleiermacher 4 Bde.
12. Oktober Plato ed. Bipont. 7. 1.
1. November Platonis Symposion ed. Wolf.
1811: 9. Mai Plato von Schleiermacher Bd. 1. 2.

in anderm Zusammenhange; hier war von seinem Platostudium nur zu reden als von einer indirekten Beziehung, die sein Idealismus zwischen Schopenhauer und der leitenden Bewegung seiner Zeit bildete.

Die ersten Spuren einer Beschäftigung mit Jakob Böhme gehören den ersten Manuskripten des Jahres 1813 an (N IV 146 149; N III 103). Aus dem folgenden Jahre vgl. N IV 57, ferner eine Stelle aus Böhme in den Erstlingsmanuskripten (Dresden 1814 $K K_1$).[26]) Die Anmerkungen zu Schellings Aufsatz über die Freiheit[27]) zeigen seine Belesenheit in den Schriften des alten Mystikers und seine hohe Schätzung desselben. „Die Welt als Wille und Vorstellung" enthält zwei Zitate aus Böhme (W W I 207, 401). — Welche besondere Bedeutung er für die Ausbildung der Willenslehre Schopenhauers gehabt hat, ist später darzustellen.

Ehe wir jetzt die weiteren, sehr bedeutenden Einwirkungen, die von den andern führenden Geistern dieser reichen Epoche auf ihn ausgegangen sind, vor allem die Kants und Fichtes, darlegen, empfiehlt es sich, eine Grundlage für den Fortgang der Betrachtung dadurch zu gewinnen, daß die Abhängigkeit Schopenhauers von dem System, welches das seinige sowohl in dem metaphysischen Grundgedanken, wie in der Ausführung desselben bestimmt hat, von dem Schellings in ihren einzelnen Punkten analysiert und datenmäßig fixiert wird. Dem setzt sich von selbst sodann die Zusammenstellung der Momente der Divergenz beider Systeme entgegen. Der tiefe Gegensatz aber, der sich, trotz aller Übereinstimmung, dabei ergeben wird, führt uns auf seine Erklärung in dem Mitwirken von historischen Elementen, welche, von ganz entgegengesetzter Seite stammend, für die Bildung des Schopenhauerschen Geistes ebenfalls grundlegend und bestimmend gewesen sind: und die, weil in ihnen die Totalität einer eigenen umfassenden, ausgebildeten Weltanschauung jener allgemeinen Geistesverfassung des deutschen Idealismus entgegentritt, wegen der darauf beruhenden Allgemeinheit ihrer Wirkung auf Empfinden und Weltbetrachtung hier zunächst Berücksichtigung erheischen.

[26]) Scheint bei Grisebach zu fehlen; sie ist unten (S. 88) angeführt.
[27]) N III 134.

Der Einfluß Schellings in der „Welt als Wille und Vorstellung".[28])

Unter den verschiedenen Formen, in denen Schelling seine stetig sich entwickelnden Grundgedanken ausgeprägt hat, ist es vorwiegend die in den „Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit" (1809) dargestellte Lehre gewesen, welche das System der „W. a. W. u. V." bestimmt hat. — Die genaue Bekanntschaft mit diesem Aufsatz ist durch die Anmerkungen dazu bezeugt (N III 134 f.)

1. Die Willenslehre.

Das Theorem vom Willen als dem metaphysischen Grund der Welt.

Die Betonung der Identität von Individualwillen und metaphysischem Urwillen („System des transzendentalen Idealismus").

Der Gedanke der Entwicklung und Potenzialität (= Schopenhauers Objektivationsstufen, W W I 184 ff.)[29]).

Die Polarität (W W I 203 f.).

Die ursprüngliche Identität und Urverwandtschaft aller Naturwesen durch den Urwillen (Schelling, Methode des akademischen Studiums; 1. Aufl. S. 246: „Nicht daß eine Erscheinung von der andern abhängig, sondern daß alle aus einem gemeinsamen Grunde fließen, macht die Einheit der Natur aus . . . Jede der Formen der Natur ist in ihrer Art dasselbe, was die andre ist." Eine Folgerung, die in Schopenhauers Ethik eine so große Bedeutung gewonnen hat) wie auch aller Naturprozesse: der chemische Prozeß fließt aus demselben Prinzip wie der der Reproduktion usw. — Bei beiden die immer wiederholte Hervorhebung dieser Einheit, zum Teil bei

[28]) In einer Züricher Dissertation hat Rudolf Willy „Schopenhauer in seinem Verhältnis zu J. G. Fichte und Schelling" behandelt. Ohne jedoch auf die historischen Beziehungen kritisch einzugehen, glaubt die Schrift ihre Aufgabe durch eine Gegenüberstellung sinnverwandter Stücke aus den Werken der drei Philosophen gelöst zu haben.

[29]) Ich zitiere aus äußern Gründen die Grisebachsche Ausgabe, welche die III. Auflage der „W. a. W. u. V." enthält — natürlich nur, soweit diese mit der I. Ausgabe von 1819 übereinstimmt, als welche sie hier allein in Frage kommt.

Schopenhauer mit ganz deutlichen Anklängen an Schelling: wenn jener sagt: das Stillen des Hungers und das Befriedigen des Geschlechtstriebes sind nur zwei Stufen der Bejahung des Lebens, so denken wir daran, daß Schelling den Lebenstrieb, der sich vornehmlich in der Nahrungsaufnahme, d. h. der Stillung des Hungers äußert, und den Gattungstrieb mit dem Kunsttrieb zur Reproduktion als deren drei Stufen zusammenfaßt.

Die aus der Lehre von einer unendlichen Stufenfolge der Entwicklung sich ergebende Ansicht von der Kontinuität des Organischen und Unorganischen.

2. Die Verbindung der Willenslehre mit dem Platonismus.

Auch die damit in Verbindung stehende Lehre vom intelligiblen Charakter ist Schellingisch (vgl. die Dissertation Schopenhauers „Über die vierfache Wurzel des Satzes vom Grunde" 1. Aufl. § 46, wo er selbst auf Kant und Schelling als die Urheber dieser Lehre verweist; doch ist deutlich, daß die entscheidende Anregung von Schelling gekommen ist, bei dem sich, in der Freiheitslehre, diese Theorie in der metaphysischen Form findet, wie sie bei Schopenhauer vorliegt.)

Das Grundproblem der Naturphilosophie beider ist das Problem des Organischen.

3. Schopenhauers Interesse am Satz vom Grunde stammt außer von Kant von Schelling und Fichte. Bei den letzteren hat der Satz die grundlegende Bedeutung, daß an der Hand dieses Satzes aus der Welt der Ätiologie in das Absolute fortgeschritten wird, zum Anfangspunkt der Entwicklung, der reinen Tätigkeit, dem absoluten Wollen.

(Fichte W W I, 440 (I. Einleitung in die Wissenschaftslehre) und 91 (Wissenschaftslehre). Schelling, System des transzendentalen Idealismus.)

4. Schon in der Dissertation (1. Auflage § 21) die Lehre vom eigenen Leib als dem unmittelbaren Objekt und der Außenwelt als dem mittelbaren = Schelling, „1. Entwurf eines Systems der Naturphilosophie": W W I 3. S. 144—48: Die „organische

Duplicität" besteht in der Trennung von innerem und äußerem Organismus; so ist dieser sich sein eigenes Medium, hat eine doppelte Außenwelt. — Dieselbe Unterscheidung von der Außenwelt als mittelbarem und dem eigenen Körper als unmittelbarem Objekt findet Schopenhauer bei Fichte, wo sie ihm in der Sittenlehre bedeutungsvoll entgegentritt.

5. Die Ansicht (der Freiheitslehre), daß die Tiere im Gegensatz zum Menschen ohne individuelles Leben sind, vielmehr durch einen überindividuellen Willen bestimmt werden.

6. Die Lehre, daß die Gattung Zweck, die Individuen nur Mittel zur Erhaltung der Gattung sind. (Welche Lehre dann freilich bei beiden in einem höchst verschiedenen Sinn dargestellt ist: Schopenhauers Blick ist gerichtet auf das Leiden des Individuums, Schellings auf die Herrschaft der Idee, die sich im Leiden und Untergehen des Einzelnen erhält; Schopenhauer haftet an der einzelnen Disharmonie, Schelling sieht ihre Auflösung in der Harmonie des großen Naturzusammenhangs.

7. Die absolute Trennung von Wille und Intellekt ist bei Schelling vorbereitet (Freiheitslehre; „Weltseele" 1. Aufl., S. 291: Ansatz einer Lehre vom Willen als dem reinen unbestimmten Trieb).

Die Differenz von Schelling und Schopenhauer.

1. Bei Schelling ist der Wille der dunkle Grund, aus dem die Selbstoffenbarung Gottes fließt, daß vom Intellekt noch unerleuchtete Streben, das aber ahnend seinem Ziele zustrebt; also nicht ein schlechthin Blindes; seine Blindheit ist vielmehr nur Privation, „der Verstand ist eigentlich der Wille in dem Willen" („Über das Wesen der menschlichen Freiheit"). — Dagegen setzt Schopenhauer einen starren Dualismus zwischen Intellekt und Willen. Der Wille ist das dem Verstand entgegengesetzte Finstre, Blinde. Die Zusammenkoppelung von beiden im Ich ist „das Wunder κατ' ἐξοχήν". — Infolge dessen ist bei Schelling die Entwicklung des Geistes aus dem Willen heraus die natürliche Klärung eines im Willen selbst liegenden Prinzips; eine graduelle Entwicklung. Bei Schopenhauer ist es ein Umschlagen des finstern in ein lichtes Prinzip. — Dies die Verschiedenheit im Wesen des Willens.

2. Die Erkenntnis des Willens. Bei Schelling wird der Wille durch intellektuelle Anschauung erfaßt; bei Schopenhauer durch das leiblich-sinnliche Gefühl. Schelling geht von dem Ausgangspunkt Fichtes aus, wo der Wille als eine transzendentale Energie erkannt wird: nach Schopenhauer faßt ihn das Bewußtsein auf durch Affektion des Leibes (W W I S. 153 ff.). Der fühlende Leib ist, analog dem, daß er unmittelbares Objekt des Erkennens ist, unmittelbare Objektität des Willens, der an ihm zum Bewußtsein kommt. Und zwar äußert sich der Wille am deutlichsten in pathologischem Zustand des Körpers, bei einer das naturgemäße sinnliche Rezeptionsvermögen übersteigenden Affizierung. — So charakterisiert die Willenslehre Schellings der transzendentale, diejenige Schopenhauers der mitbestimmende physiologische Ausgangspunkt (vgl. u. Kap. V).

3. Der Wille als Weltprinzip; die Frage der Teleologie. Schelling:[30]) Das Wollen als Ursein, als Absolutes ist der vom Göttlichen, Ideellen beherrschte, weil das Göttliche als begriffliches prius in sich tragende Offenbarungsdrang, welcher zwar in seiner untersten Potenz nichts als ein unendlicher Drang zum Sein, Hunger nach Existens ist, jedoch potentiell die ideelle Bestimmtheit der konkreten, geoffenbarten Welt in sich enthält. Der Sinn der Welt ist die Offenbarung dieses Göttlichen, das ihr als Urprinzip zu Grunde liegt: d. h. die Welt ist teleologisch bestimmt. — Im Verlauf des Evolutionsprozesses schlägt dieser Monismus in Dualismus um: es tritt eine Scheidung ein zwischen Licht und Finsternis; das ideelle Prinzip setzt sich ein Irrationales, den blinden Trieb entgegen. Doch ist dieser Dualismus überwunden; denn das Irrationale gerade ist im Ganzen des Weltprozesses ein höchst Zweckvolles, sofern es nichts ist als die Materie der Offenbarungstätigkeit: „Alle Unvollkommenheit ist potentielle Vollkommenheit" heißt es im „Denkmal von den göttlichen Dingen des Herrn Jacobi". So ist Schellings Metaphysik teleologischer Monismus. — Nach Schopenhauer ist der Wille als Absolutes blinde triebartige Produktivität. Er ähnelt als solche der untersten Potenz, in welcher

[30]) „Über das Wesen der menschlichen Freiheit".

der Urwille bei Schelling erscheint. Er ist Prinzip alles Irrationalen in der Welt, des Zufalls, der Verwirrung. Zugleich aber wohnt ihm eine Teleologie inne, welche Grund alles Zweckvollen ist, was sich im Weltgeschehen realisiert. — Der fundamentale Unterschied von Schelling ist der, daß bei diesem der Wille, obzwar Prinzip des Irrationalen, doch letztlich von der Idee als dem übergeordneten Prinzip regiert wird und daß infolge dessen der Weltprozeß, als Ganzes angesehen, ein schlechthin Göttliches, die gesamte Schöpfung Ein zweckvoller Organismus ist; während Schopenhauer, gerade diesen Glauben aufs äußerste bekämpfend, vielmehr die Welt, als Gesamtheit genommen, für Teufelswerk und ihr metaphysisches Prinzip, den Willen, für das „Nichtseinsollende" erklärt, und nur eine partielle Teleologie, d. h. den Zweck als Prinzip der Einzelheit in der Welt, nicht jedoch als das ihrer Totalität gelten läßt. (W W I S. 229: „jeder einzelne Akt hat einen Zweck, das gesamte Wollen keinen.")

Bei Schopenhauer drängen sich die Erscheinungen, die Objektivationen des brutalen Willens, „gierig" hervor, „entreißen" einander die Materie (W W I 207). So ist der Naturlauf ein wilder Kampf.

Bei Schelling wird der Trieb nach Offenbarung im Urwillen in Schranken gehalten durch das ihn überwiegende ideelle Prinzip: der Naturlauf ist ein kosmischer Prozeß.

Schopenhauer: dieser Kampf der Natur ist endlos, ewig friedlos; denn der absolute Wille ist grundlos, unendlich.

Schelling: die Weltentwicklung geht einem glücklichen, friedevollen Endziel entgegen.

4. Der Monismus Schellings hängt im letzten Grunde mit seiner optimistischen Grundanschauung zusammen, dem Gefühl der Einigkeit mit der Natur.

Dagegen ist Schopenhauers Dualismus der Ausdruck von dem Gefühl des feindlichen Gegenüberstehens von brutaler Macht der Natur und dem sich kraft seines Geistes darüber erhebenden Menschen; kurz, seines Pessimismus.

5. Die Ästhetik. Während Schellings Pantheismus sich in der schönheitsseligen Bewunderung des Kosmos ergeht, kann sich

Schopenhauer nicht genug tun in der Betonung des Gegensatzes zwischen der Erscheinungswelt als dem schlechthin Disharmonischen und der Ideenwelt als dem Reich der ewigen Schönheit.

6. Die Ethik. Schelling gebietet Entäußerung der Selbstheit, Eingehen der Individualfreiheit, der Selbstbestimmung in den Willen des Absoluten.

Schopenhauer fordert Aufhebung des Willens überhaupt.

Für Schelling ist das Böse der individuelle, aus dem Zentrum des Absoluten herausgetretene Wille, der haltlos schwankend seiner endlichen Selbstbestimmung folgt.

Für Schopenhauer ist der Wille überhaupt das Böse.

Wir sehen, der Gegensatz zu Schelling ist ein solcher, daß er den letzten Kern und das Treibende seiner Philosophie: den auf absolute Teleologie gegründeten Optimismus, in dem die Stimmung des ganzen deutschen Idealismus sich zusammenfaßt, negiert; so sehr wir uns auch, trotz dieser Grunddivergenz, überall in dem Gedankenzuge dieser Geistesrichtung finden. Es liegt hier eine der eigenartigsten Verbindungen der Philosophiegeschichte von zwei in ihrem Charakter durchaus verschiedenen Weltbetrachtungen vor: das zweite, dem Einfluß des deutschen Idealismus entgegenwirkende Hauptmoment der Grundlage der Schopenhauerschen Entwicklung ist seine in der französischen Aufklärung, insbesondere in den Voltairischen Gedankenkreisen wurzelnde Jugendbildung.

II.

Die französische Aufklärung. Voltaire.[31])

Wir sind, vornehmlich aus den unter dem Titel „Jugendleben und Wanderbilder“ zusammengefaßten selbstbiographischen Aufsätzen der Mutter über die geistige Atmosphäre unterrichtet, die

[31]) Ich komme mit diesem Kapitel zu dem Punkt, von dem meine Untersuchung den Ausgangspunkt genommen und in dem sie ihren Mittelpunkt hat. Die Anregung zur Prüfung des Zusammenhanges von Schopenhauer und der französichen Aufklärung, als der Grundfrage für das historische Verständnis Schopenhauers, ist mir von meinem hochverehrten Lehrer, Herrn Professor D. Dilthey gekommen, dem somit die Arbeit ihre Entstehung, dessen vielfacher Förderung sie ihre Vollendung verdankt.

im Elternhause den heranreifenden Knaben umfing.[32]) Die ganze Lebensführung im Hause war bestimmt durch die energische, schroffe Persönlichkeit des Vaters, eines auf feste Grundsätze sich stellenden, im äußern Gebahren etwas pedantischen, aber durchweg von geistigen Interessen geleiteten Mannes von nicht geringer Welterfahrung und Bildung. Er fühlte sich im Einklang mit seinem Beruf, hauptsächlich darum, weil dieser ihn in einen Lebenskreis stellte, der seinem Wesen notwendig war: die republikanische Unabhängigkeit des frei-reichsstädtischen Handelslebens ist ihm so teuer und unentbehrlich gewesen, daß er bekanntlich, bei der Einverleibung seiner langjährigen Heimatsstadt Danzig in die preußische Monarchie, den für ein Handelshaus sehr umständlichen Wechsel des Wohnorts auf sich nahm und nach Hamburg zog. Mit den Ideen, die von Frankreich her das Geistesleben so gründlich umzugestalten begannen, war er eng verwachsen. Ihre kühne Schärfe mußte seinem Wesen imponieren, ihre Feinheit und glänzend-geistreiche Form seinem regen empfänglichen Geist gefallen. So lebte er vor allen in Voltaire, der sein Lieblingschriftsteller war und in dessen Werke er auch seine Gattin einführte, die als sehr junges Mädchen ihm, dem bejahrteren und angesehenen Manne verheiratet, sich hierin wie in allem seiner Leitung anvertraute.[33]) Wie stark seine Sympathie mit dem modernen Frankreich der Aufklärung und der aus ihr geborenen Revolution war, zeigt die charakteristische Erzählung seiner Frau,[34]) wie sie im Sommer 1789, fern von Danzig auf dem Landsitz weilend, an einem Posttage zu ihrer hohen Verwunderung ihren Mann auf den Hof reiten sieht: er hat sich durch seine Geschäfte nicht hindern lassen, ihr die Botschaft

[32]) Das Buch bietet noch heut einige anziehende, kulturhistorisch lehrreiche Partien. Der Eindruck, den es von der keinesfalls unbedeutenden, achtenswerten, durchaus gebildeten — wenn auch nicht so sehr aus sich selbst heraus als am Fremden gebildeten — Natur dieser so oft unverzeihlich leichtfertig verurteilten Frau gibt, muß jedem Unbefangenen das bekannte häßliche Urteil ihres Sohnes, welches sich aus der Grundverschiedenheit ihrer Geistesverfassung erklärt, aber vom Historiker nicht nachgesprochen werden darf, korrigieren.

[33]) „Jugendleben und Wanderbilder" I, 272; II, 67.

[34]) Ebenda II, 19.

von der Erstürmung der Bastille persönlich zu überbringen. Besonders gelesen scheint unter den Voltaireschen Werken der „Candide“ gewesen zu sein, jene durch das Zeitereignis des Lissaboner Erdbebens hervorgerufene scharfe Satire auf den Leibnizschen Optimismus.[35])

Der junge Schopenhauer aber sollte auf viel innigere Weise als durch literarische Beziehungen und die Vermittlung der elterlichen Erziehung im französischen Wesen heimisch werden. Den Neunjährigen schon nahm der Vater mit nach Havre, wo er ihn auf zwei Jahre im Hause seines Geschäftsfreundes Grégoire zu gemeinsamer Erziehung mit dessen gleichaltrigem Sohn Anthime zurückließ. Der Knabe hat in dieser Zeit die deutsche Sprache fast verlernt, dafür die fremde überaus liebgewonnen. Wir hören,[36]) daß es wenige Jahre nachher ihn sehr gefreut habe, zu Amsterdam in eine Gesellschaft zu geraten, wo die Unterhaltung französisch geführt worden sei. Längere Zeit hat er dann wieder im Jahre 1804 mit seinen Eltern in Frankreich zugebracht. Zwei Jahre darauf, 1806, finden wir ihn in engem Verkehr mit seinem Jugendfreund Anthime in Hamburg zusammen.[37])

Wieder war es bei dem Sohne Voltaire, der gewandteste, vielseitigste Geist der französischen Aufklärung, der ihn vor allen andern anzog. Er ist ihm sein Leben lang vertraut gewesen; häufig zitiert er ihn; der Anhang des Hauptwerkes trägt ein Motto aus Voltaire. Schopenhauers Stil ist aufs deutlichste an der Glätte, der geschmackvoll pointierten Abrundung, wie sie die Werke dieses größten französischen Stilisten ziert, gebildet. Der Anfang der Vorrede zur 1. Auflage der „Welt als Wille und Vorstellung“ ins Französische übertragen klingt wie ein Stück Voltaire.

Wir charakterisieren kurz diese für das Verständnis Schopenhauers so wichtige Weltbetrachtung und legen dar, welche Bedeutung sie für die seinige gewonnen hat.

---

[35]) Ebenda I, 375, 377, 379, 381: ohne Nennung des Buchs wird aus Candide zitiert wie aus einem intim bekannten.

[36]) Gwinner, a. a. O. S. 17.

[37]) Schemann, a. a. O. S. 44, 52, 463 ff.

In jener langen Periode der modernen wissenschaftlich-künstlerischen Entwicklung, welche mit der Reformationszeit anhebt und in der deutschen Transzendentalphilosophie ihren Höhepunkt erreicht, der Zeit des Mündigwerdens der europäischen Völker, tut sich, immer sich verschärfend, eine Scheidung hervor, die innerhalb des Rahmens der durch den gemeinsamen Ausgangspunkt — Emanzipation von der Gebundenheit des Lebens in dem römischen Katholizismus des Mittelalters — bestimmten gleichen Grundzüge den Charakter einer gewissen Gegensätzlichkeit annimmt: die Scheidung zwischen deutscher und französischer Geistesentfaltung. Ist zwar die ganze Bewegung auf Kritik, Polemik gegen ein Bestehendes gegründet, so tritt dieser Grundzug in der deutschen Entwicklung so sehr zurück, wie er in der französischen, ganz entschieden vom Beginn des 18. Jahrhunderts an, der beherrschende ist: der unerschütterlichen Positivität, die der Schlüssel zum Verständnis eines Leibniz, Lessing, Kant, Hegel ist und die ihnen, weil sie scheinbar dem Grundcharakter ihres kritisch gerichteten Denkens widerspricht, oft den verständnislosen Vorwurf der Zwiespältigkeit oder gar der Doppelzüngigkeit eingetragen hat, steht auf dem Boden der romanischen Nationalität — der Prozeß in England ist verwickelter — die scharfe Negativität eines Bayle, Voltaire und der Revolution gegenüber. Dort wird das Bestehende angegriffen und niedergerissen, nur um es besser wieder aufzubauen. Hier wird zerstört, weil das Überkommene schlecht ist und darum nicht weiter zu leben verdient; wo das sekundäre Interesse sich auf die Erneuerung des Vernichteten richtet, ist das vorschwebende Bild des Bessern und die Mittel zu seiner Verwirklichung so vag, daß man sieht, nicht sie sind es, auf die es der Polemik unmittelbar ankommt.

So hat die französische Aufklärung des 18. Jahrhunderts — und Voltaire ist hier der Führer — sich zum schärfsten Gegensatz zu der mittelalterlichen Weltanschauung erhoben. Der von weltfeindlicher Religiosität und Metaphysik beherrschten Unfreiheit tritt hier die Diesseitigkeit des Lebens und der ihm voll zugewandte freieste Individualismus entgegen. Das Subjekt findet sich weder von der äußern Objektivität einer durch die harte weltliche Autori-

tät der römischen Kirche ihm aufgedrungenen engen Ordnung bestimmt, noch durch die nicht minder objektive, aus dem eigenen Innern quellende und von der Vernunft gerechtfertigte Gesetzlichkeit der protestantischen Frömmigkeit — sondern polemisch von allem Übersinnlichen abgewandt, gibt es sich der Welt hin und sucht sich in dem geschlossenen Netz der empirischen Relationen zurechtzufinden und einzurichten. Die Reflexion über das Wirkliche der umgebenden Welt ist nicht eine solche, die von letzten Vernunftideen ausgeht, um in sie zu münden, das Chaos der empirischen Einzelheiten des Außen- und Innenlebens mit dem Licht einer systematischen Weltbetrachtung zu erhellen, sondern sie verläßt die Sphäre der Endlichkeit nicht; oder aber wo sie es tut und in das Reich der metaphysischen Begriffe sich begibt, tut sie es mit dem ständigen Vorbehalt der rein subjektiven Verbindlichkeit dieses Verfahrens. Im Endlichen nun aber findet sich diese Betrachtungsweise im Reich der Widersprüche und des Unversöhnten. So wird sie notwendig pessimistisch. Mag auch diese Stimmung — wie etwa bei Diderot — durch die kühn vorandringende, kleine Hindernisse nicht achtende Lebensfreudigkeit beiseite geschoben sein: ein Rest von Friedlosigkeit bleibt immer zurück: ganz nur zu besiegen durch Resignation. Voltaire hatte ein kluger Sinn, eminente Verstandesbegabung die Augen geschärft für die kleinen und großen Ungereimtheiten des Weltgetriebes („les contradictions de ce monde"); der Witz der Satire stand ihm zu Gebote, wie selten einem. So schwelgt er denn darin, die Sinnlosigkeiten, Torheiten, Widersprüche, Schlechtigkeiten dieser „besten Welt" zu geißeln. Der Weltlauf ist ihm ein Spiel des Zufalls, die überkommene Form der Frömmigkeit „superstition", das öffentliche Leben Verlogenheit unter der Maske blendenden Scheins, die Geschichte eine Kette von Brutalitäten und Intriguen.

Die starke Wirkung nun, welche diese Weltbetrachtung auf Schopenhauer geübt hat, findet ihre Erklärung in dem von Jugend auf zu grübelndem Trübsinn geneigten Temperament[38]) und in der intellektuellen Verfassung, die ihn gleichsam für jene Geistesrichtung

[38]) S. N IV S. 350; Gwinner a. a. O. S. 28 f., 50 ff., 76 ff.

prädeterminierten. Seine Geistesart ist niemals treffender wie von Goethe[39]) als „scharfsinniger Eigensinn“ bezeichnet worden: scharfsinnig die Schwächen der Menschen und die Unvollkommenheiten des Weltlaufs zu erkennen, und eigensinnig bei ihnen zu beharren, das war der Grundtypus der Stellung seines Denkens zur Welt. Ihn in der Stimmung zu bestärken, wirkten die unerfreulichen Berufsverhältnisse mit, die ihm einen Teil der schönsten Jugendzeit, wo der reifende Geist die erste Wonne des selbständigen Interesses und Arbeitens zu empfinden pflegt, verkümmerten, indem das einmal seinem Vater gegebene Wort den nach Wissenschaft Hungernden an den unleidlichen Kaufmannsberuf band; dann der immer sich erweiternde Zwiespalt zwischen ihm und seiner Mutter. Zudem belästigte ihn schon in der Jugend seine Gehörschwäche.[40]) So wurde die Bitterkeit und Schroffheit jenes autoritätsfreien, scharf kritischen Denkens Voltaires die Grundstimmung seines Lebens. — Von Voltaire hat sich offenbar auch ein weiterer, für Schopenhauers Wesen sehr charakteristischer Zug auf ihn übertragen: die Relation zwischen Pessimismus und Genialitätsbewußtsein; dem Standpunkt souveräner Kritik korrespondiert das Selbstgefühl, welches sich über das in gemeiner Behaglichkeit zufriedene Gros der Menschen erhebt. Voltairisch ist endlich der Mangel an historischem Sinn, an dem Verständnis für die Entwicklung des Geistes, die sich in dem geschichtlichen Werden vollzieht; statt dessen jene am Einzelnen haftende, abstrakte Verstandesbetrachtung wieder nur das Mangelhafte, Kleinliche, in der Verwirklichung der geschichtlichen Ideen bemerkt.

Jetzt verstehen wir jene Differenz, welche ihn trotz allen Berührungspunkten von der Weltanschauung des deutschen Idealismus abrückt. Aus dieser Zwiespältigkeit des historischen Bodens der Entwicklung wird uns auch das vielfach Antinomische, das die „W. a. W. u. V.“ durchzieht, verständlich.

1. Da finden wir auf der einen Seite eine hohe Bewertung der empirischen, im tätigen Sichumtun in der Welt erworbenen Erkenntnis der Wirklichkeit, als auf welche alle Vernunftbetrachtung

[39]) Brief an Knebel vom 24. Nov. 1813.

[40]) Schemann a. a. O. S. 52.

zurückzugehen habe, erst durch sie Realität des Inhalts empfangend;[41]) gegen die abstrakte Spekulation von Leibniz und Wolff wird der von der Sinnlichkeit der Anschauung ausgehende Kritizismus Kants erhoben. Das ist die Diesseitigkeit des Lebensgefühls der französischen Aufklärung. Zu ihrer Ausbildung bei dem Philosophen hatte auch beigetragen die auf das Praktische der Lebensführung gerichtete Gesinnung, die ihm von seinem Vater, ganz besonders durch die langen und mannigfaltigste Anregung bietenden Reisen eingepflanzt war, wo der Blick fortwährend auf die äußere Wirklichkeit gezogen wurde. Zeit seines Lebens hat er die Vorzüge dieser Jugendbildung mit Stolz betont: sein Bewußtsein der Überlegenheit gegenüber der vermeintlichen Stubengelehrsamkeit der Universitätsphilosophen beruhte darauf. — Demgegenüber das Haupt- und Endresultat seiner Philosophie, jene empirische Welt ist das Nichtige, ganz Wertlose: es gilt, sie zu fliehen, sich in das Reich der Ideen, des höheren Bewußtseins oder, wie Schopenhauers Terminus lautet, des „besseren Bewußtseins" zu erheben. Wir bemerken den Einfluß der Romantik und des von ihr gepflegten Platonismus.

2. Die Betrachtungsweise der Romantik und der Aufklärung stehen sich bei Schopenhauer ferner in der Lehre von der Natur des Intellekts entgegen. Der Rationalismus der Aufklärung lebt in der Vorstellung von der beherrschenden Selbständigkeit des Intellektuellen: der Voluntarismus sieht es als Entwicklungsstufe in der Skala der geistigen Vermögen, und findet den Menschen zunächst unter der Bestimmung durch den Willen, zu dem die Interpretation durch den Intellekt erst sekundär hinzutritt. Das Ineinander beider Anschauungsweisen ist bei Schopenhauer zu bemerken: denn obwohl durchgehend die Fichte-Schellingsche Auffassung vom Primat des Willens und der sekundären Natur des Intellekts herrscht, ist der letztere doch auf der anderen Seite wieder in völliger Selbständigkeit gedacht, indem die Möglichkeit und Forderung einer Aufhebung des Willens und Alleinherrschaft des Intellektuellen ausgesprochen wird.

[41]) W. W. I 132 f.

Die allgemeinsten Züge der Weltanschauung sind so von diesen beiden weit auseinanderliegenden Seiten bestimmt, die Hauptgedanken des Systems von Schelling gegeben. Für die nähere philosophische Ausgestaltung nun aber werden wir zuvörderst auf den Kantischen Kritizismus als historischen Ausgangspunkt für die erkenntnistheoretische Fundamentierung, sodann auf den ethischen Dualismus von Kant, Fichte, Plato als das wesentlich den Charakter des Systems bestimmende geschichtliche Moment hingewiesen. So die Hauptgrundlagen nebeneinandergestellt, wird es uns zum Schluß möglich sein, ausmündend in eine freilich nur die letzte Entwicklungsphase begreifende chronologische Darstellung, an der Hand der Erstlingsmanuskripte zu zeigen, wie aus jener verzweigten historischen Wurzelung schließlich die im Hauptwerk niedergelegte Willensmetaphysik emporwächst.

(Schluß folgt.)

XV.

La Psycho-Physiologie des Passions dans la Philosophie ancienne.

[Extrait d'une Etude, récompensée par l'Académie des Sciences morales et politiques en 1904, sur la Théorie des Passions dans la Philosophie ancienne]

par

G. L. Duprat.

docteur ès-lettres, Professeur de philosophie au Lycée de Rochefort sur mer.

La psychologie contemporaine, obligée[1]) pour décrire et analyser d'abord, mais surtout pour expliquer les faits qu'elle étudie, d'associer étroitement les phénomènes biologiques aux phénomènes psychiques, ne pourait trouver de domaine plus favorable aux investigations psycho-physiologiques que celui des passions. Aussi l'hypothèse d'après laquelle les états affectifs sont essentiellement des modifications somatiques, hypothèse formulée de diverses façons par M. M. Ribot[2]), W. James[3]), et Lange[4]) notamment, a-t-elle été adoptée par un grand nombre d'esprits scientifiques. La philosophie ancienne nous avait devancés dans la voie des recherches physiologiques au sujet des passions. Ce n'est pas sans raison qu'Aristote élevait dans le *De anima* une sorte de protestation contre la tendance des physiciens qui, lorsqu'il s'agit d'expliquer les passions, la colère par exemple, se contentent de rechercher les causes matérielles, telles que la vaporisation du sang qui environne

[1]) Cf. Munsterberg, Grundzüge der Psych., Te I, (Leipzig, Barth, 1900).

[2]) »Psychologie des Sentiments.«

[3]) »Principles of Psychology.«

[4]) »Les Emotions.«

le cœur.[5]) Le vrai savant ne sépare pas la forme de la matière,[6]) surtout lorsqu'il s'agit des passions qui ne sont pas telles que soit leur forme soit leur matière puisse être étudiée à part, isolée par abstraction. Or des philosophes et des médecins, parmi lesquels le plus célèbre de l'antiquité, Hippocrate, avaient apporté des théories purement physiologiques des états affectifs: c'est donc eux que vise particulièrement le passage du De anima, corroboré par celui de la Métaphysique[7]) dans lequel Aristote accuse ses devanciers de n'avoir connu que des causes matérielles. Le chaud et le froid, le sec et l'humide, furent en effet considérés par la plupart des premiers penseurs grecs comme des qualités essentielles ou des principes susceptibles d'expliquer les passions. D'autre part, la médecine, si souvent unie intimement à la philosophie, fit intervenir des humeurs; les notions de coction, de crase, d'évaporation et d'exhalaison, d'esprit (πνεῦμα), répandues par les écoles de Cos et de Cnide, servirent à des explications »naturalistes« plus ou moins aventureuses.

D'après Diogène d'Apollonie, quand l'air se trouve uni en grande quantité au sang, il l'allège, et l'on éprouve du plaisir si le mélange se fait selon la nature, de la douleur s'il se fait contre nature ou si la quantité d'air n'est pas suffisante ou bien est excessive.[8]) Un sang trop épais dispose à la mollesse, un sang trop agité à la violence. On sait qu'Héraclite aurait attribué[9]) certaines passions à une trop grande »hydratation« de l'âme ou à l'impuissance du πνεῦμα. Démocrite expliquait les désirs violents par l'excès de chaleur ou de froid, la diffusion

[5]) De anima I, 1, 403a, 25sqq.

[6]) Ibid. 403b, 9sqq. Le passage a donné lieu, il est vrai, à des commentaires contradictoires; mais Aristote a lui-même donné l'exemple du »vrai savant« qui n'oublie pas que la passion est en général un état de l'âme inséparable d'un état du corps et les décrit tous deux simultanément. La colère, vaporisation du sang autour du cœur, est le désir de rendre à quelqu'un l'offense reçue de lui.

[7]) Met. A. 3. 983b, 7: οἱ πλεῖστοι τὰς ἐν ὕλης εἴδει μόνας ᾠήθησαν ἀρχὰς εἶναι πάντων.

[8]) Théophraste, De sensu 8.

[9]) Mullach. fragm. 70. 74, 59; Stobée, Floril. XVIII, 43; Galien, De animi morib.

d'atomes de feu ou d'air dans le corps entraînant une rupture de l'équilibre ou de l'harmonie.[10]) On ignore si d'après Démocrite, la diffusion se produisait par tout le corps comme le ferait supposer Plutarque,[11]) ou si certaines régions seules étaient agitées, comme le ferait supposer la localisation de la colère dans le cœur[12]) et des appétits dans le foie.[13]) On peut conjecturer qu'Empédocle, pour qui l'âme ou bien se réduisait à l'harmonie corporelle ou bien en dépendait étroitement,[14]) attribuait les passions à divers mélanges ou diverses proportions des éléments contenus dans le sang, notamment autour du cœur et du foie.[15]) D'après Anaxagore, l'action d'un élément sur un autre élément dissemblable est cause de douleur:[16]) les mouvements de la nutrition, de la croissance et de la décroissance engendrent des passions.[17]) Mais les fragments qui nous ont été conservés des œuvres philosophiques avant Socrate et Platon ne nous permettent pas de juger de l'importance qu'il convient d'attribuer aux quelques indications qui précèdent. Au contraire, les écrits hippocratiques nous renseignent sur „l'état de la question" au moment où cessent les spéculations des premiers „physiciens."

Il est bon[18]) de s'enquérir des dispositions d'esprit de chaque individu, de ses chagrins, de ses emportements, désirs, craintes, hontes, douleurs, plaisirs et colères; de voir quels sont les divers organes du corps qui obéissent à chacun de ces sentiments et comment sous leur influence se produisent des sueurs, des battements de cœur et autres phénomènes analogues. Il est en effet des passions dangereuses pour la santé par les profondes modifications

[10]) Democr. fr. mor. 82, 83; fr. 1, 2, 20: αἱ δ' ἐκ μεγάλων διαστημάτων κινεόμεναι τῶν ψυχέων οὔτε εὐσταθέες εἰσί, οὐτε εὔθυμος. — Cf. Théoph., De sensu 58.

[11]) Plut. Placit. IV, 4, 3: κατ' ὅλην τὴν σύγκρισιν τοῦ σώματος διεσπαρμένον.

[12]) Βασιλὶς ὀργῆς τιθηνός (Democ. fr. 17, Mullach).

[13]) ἐπιθυμίης αἴτιον (Democr. fr. 17).

[14]) Cf. Aristote, De anima I, 5.

[15]) πολυαίματον ἦπαρ (v. 306, Mull.).

[16]) Théoph., De sensu 29: πᾶν γὰρ τὸ ἀνόμοιον ἁπτόμενον πόνον παρέχει.

[17]) Cf. le »De plantis« attribué à Aristote (Bek. I. 1. 815a 19).

[18]) Œuvres d'Hippocrate, Edit. Littré, Te 5, p. 490: »Des humeurs«, § 9.

qu'elles entraînent dans la composition du sang et des humeurs.[19]) En général, les états affectifs ne produisent cependant qu'un trouble passager de certains viscères: le diaphragme (φρένες) est toujours plus ou moins agité, à cause de sa faiblesse, et de sa grande étendue avec son peu d'épaisseur. Quand on éprouve à l'improviste un excès de joie et de chagrin, il tressaille et cause des soubresauts dans l'abdomen.[20]) Après le diaphragme, c'est le cœur qui de tous les organes se ressent le plus des passions: dans la surprise, il se contracte; la bonne humeur le dilate.[21]) L'emportement non seulement contracte le cœur, mais encore agit sur le poumon et fait affluer à la tête la chaleur et les liquides.[22]) L'allégresse, la crainte, et les autres sentiments analogues exercent une grande influence sur le teint et sur les sécrétions.[23]) Dans la joie comme dans le chagrin, des frissons parcourent le corps; les modifications biologiques sont très propres à augmenter le trouble qui résulte des diverses impressions; mais ce n'est ni le cœur, ni le diaphragme, qui donne naissance aux passions. Le cœur et le diaphragme sont comme l'abdomen qui n'éprouve pas la faim ou la soif, mais sert seulement à nous les faire comprendre.[24]) C'est le cerveau qui est la cause de toute impression.[25]) Les plaisirs, les joies, toutes les émotions agréables ou pénibles nous viennent du cerveau. — C'est là que nous ressentons suivant les cas les plaisirs et les douleurs, comme c'est par là que nous délirons, que les craintes et les terreurs nous assiègent.[26]) Quand le cerveau est trop sec ou trop chaud, trop humide ou trop froid, quand la pituite ou la bile l'altère, quand le sang y afflue en abondance et y bouillonne (ce qui fait que le visage est enflammé et les yeux rouges), quand le froid le fait contracter, alors nous éprouvons des passions.[27])

---

[19]) Ibid. Te 9, p. 234: »De la bienséance«.
[20]) Te VI, p. 392: »De la maladie sacrée«.
[21]) Te V, p. 316: »Epidémies« VI, § 5.
[22]) Ibid. p. 315.
[23]) Ibid. p. 126, Epid. II, § IV.
[24]) Te VI, p. 488: »Du régime«.
[25]) »De la maladie sacrée« § 17, Te VI, p. 393.
[26]) De la maladie sacrée § 14 (Te VI, p. 386).
[27]) Ibid. Te VI, p. 390.

Mais le cerveau lui même ne sert qu'à nous faire connaître les états affectifs; nous dirions de nos jours qu'il nous permet d'en »prendre conscience«. La cause de l'impression agréable ou pénible produite sur le cerveau, c'est le mélange des substances froides et chaudes, des humeurs et du πνεῦμα, c'est le degré de coction.[28]) Les passions dépendent des tempéraments: quand le feu a, dans un être, une puissance inférieure à celle de l'eau, cet être éprouve des craintes, des frayeurs à tout propos.[29]) Des »changements excessifs« résultent de la combinaison du feu le plus ardent et de l'eau la plus dense.[30]) La pondération dans les passions résulte du mélange du feu le plus léger et de l'eau la plus ténue, car dans ce mélange le feu est rendu aisément humide et l'eau aisément sèche.[31]) Cependant, il est des gens dont les dispositions aux diverses passions ne dépendent pas de la »crase« et ne peuvent être améliorées ni par la coction, ni par le régime: ce sont les irascibles, les rusés, les chagrins, les bienveillants. La cause de leurs passions est la nature des pores par lesquels le πνεῦμα chemine.[32]) Quand les pores sont trop nombreux, il y a excès, plénitude, et le mouvement du πνεῦμα est appesanti.[33]) La bile noire engendre la crainte persistante, la »mélancolie« lorsqu'elle parvient en trop grand quantité et trop aisément, par des pores trop nombreux, jusqu'au siège de l'intelligence qu'elle obscurcit.[34]) Ainsi, comme le remarque Galien, c'est tout le corps avec sa nature, son tempérament, qu'il faut considérer lorsqu'on traite des passions. La théorie d'Hippocrate est aussi »physiologique« assurément que celle de nos expérimentateurs contemporains.

Cette théorie n'a pu qu'exercer une grande influence sur les conceptions de Platon et d'Aristote qui, traitant des passions, loin

[28]) Cf. De l'ancienne médecine (T^e^ I, p. 616).

[29]) »Du régime« § 35 (T^e^ VI, p. 518).

[30]) Ibid. p. 508.

[31]) »Du régime« § 32 (T^e^ VI, p. 506).

[32]) Ibid. § 35 (VI, p. 524).

[33]) Ibid. p. 514. Le πνεῦμα, c'est en définitive l'âme qui se répand par tout le corps et y apporte la chaleur vitale, médecin de toutes les maladies (T^e^ VIII, p. 642 et 656).

[34]) Galien, Des lieux affectés III, 3. Edit. Daremberg, p. 569.

de méconnaître l'importance des phénomènes biologiques, ont fait une large part à la description de ces causes ou effets du sentiment.

Platon suppose que tout animal contient dans son sang une très grande chaleur, comme s'il avait en lui une source de feu:[35]) cette chaleur apparaît dans l'air expiré et se mêle sans cesse à l'air inspiré; elle explique celles des passions qui ont pour siège le cœur. Dans la colère par exemple, le cœur surexcité bondit[36]) contre le poumon, placé précisément tout à côté pour le rafraîchir,[37]) mais impuissant cependant à éteindre le feu trop ardent qui dévore l'organe duquel part, pour se répandre dans tout le corps, un sang rapide et bouillonnant: les canaux trop étroits sentent alors comme autant d'avis ou de menaces qu'il se produit de pulsations.[38]) — Les passions qui ont pour siège le foie présentent de la douceur et du calme tant que cet organe conserve une surface unie et brillante; mais quand il sécrète de la bile,[39]) la joie et la sérénité disparaissent pour faire place à des douleurs aiguës, à de violents dégoûts. Les passions liées à l'appétit sexuel sont dues à la quantité du sperme filtrant à travers les pores des os.[40]) Quand le liquide spermatique, issu de la moëlle épinière, est trop abondant et trop fluide, les joies et douleurs de l'amour sont exagérées;[41]) quand les organes de la génération sont excités, tout le corps s'en ressent: chez la femme, l'utérus vagabond[42]) empêche par ses mouvements désordonnés le πνεῦμα de pénetrer jusqu'aux extrémités du corps, les jetant ainsi dans le plus grand trouble jusqu'à ce qu'il soit satisfait par la fécondation.[43]) D'ailleurs, ce besoin de réplétion se manifeste dans la plupart des organes et y entraîne des appétits et des douleurs; il fait aussi que l'on éprouve

35) Timée 79 D.

36) Ibid. 78 E.

37) Ibid. 71 D.

38) Ibid. 70 A.

39) Ibid. 71 B—C.

40) Timée 86 D.

41) Ibid. 86 C. Tout amoureux est d'ailleurs comme un homme saisi par la fièvre: il change de couleur, son corps se couvre de sueur; il se fait en lui un travail analogue à celui de la dentition chez l'enfant (Phèdre 251).

42) Ibid. 91 B: πλανώμενον πάντῃ κατὰ τὸ σῶμα.

43) Ibid. 91 C.

du plaisir lorsqu'il est satisfait.[44]) Dans la faim et la soif, l'estomac, sorte de ratelier, placé entre le diaphragme et le nombril pour nourrir les appétits violents (que suscitent les matières en pénétrant dans le corps),[45]) s'agite, se contracte et exige impérieusement sa réplétion. Toutefois, il faut que la réplétion, pour être agréable, n'entraîne pas de trouble biologique: l'altération de la nature propre à un être vivant est toujours pénible.[46]) La maladie est ainsi cause de douleur; le retour à la santé est agréable non pas tant parce qu'il est cessation de la douleur que parce qu'il est rétablissement de l'harmonie, de l'état naturel, de la constitution normale par une réplétion convenable.[47]) La boisson fraîche procure du plaisir en »remplissant ce qui est desséché«.[48])

Outre ces sentiments étroitements liés aux états intimes ou généraux de l'organisme, il est des jouissances fort vives mélangées de douleur qui naissent du chatouillement, de l'excitation faible, mais fréquemment renouvelée, et dans lesquelles les membres se contractent jusqu'à obliger parfois à sauter; le visage prend toutes sortes de couleurs et le corps toutes sortes de postures: la respiration devient tout à fait irrégulière, et l'on tombe dans une sorte d'aliénation mentale, suivie de stupeur.[49]) Platon ne pouvait guère mieux décrire les phénomènes affectifs et les »attitudes passionnelles« que présentent parfois les hystériques sous l'influence d'excitations, de minime importance pour d'autres personnes, mais insupportables pour des névropathes. D'ailleurs, en général toute commotion de l'organisme, que l'intervention de l'agent extérieur soit brutale ou qu'elle soit insidieuse, pourvu que mouvement engendré dans le corps soit violent, entraîne du plaisir ou de la douleur: du plaisir, si le mouvement est selon la nature, de la douleur, s'il est contre nature.[50]) L'activité organique, étant un perpétuel devenir, et une série ininterrompue d'altérations, est une source constante de

[44]) Timée 70 D. E.
[45]) Cf. Républ. IX, 585 E.
[46]) Cf. Philèbe 42 D.
[47]) Philèbe 31 D.
[48]) Ibid. 32 A.
[49]) Philèbe 47 A. B.
[50]) Philèbe 31 B; Timée 69 D.

passions: cependant, beaucoup d'altérations sont lentes et insensibles et peuvent ne pas entraîner de sentiment agréable ou pénible.[51]) C'est ce qui permet de supposer l'existence »d'états neutres« et de concevoir une vie exempte de douleur et de plaisir;[52]) mais cette vue est purement théorique chez Platon: il n'invoque que pour les besoins de la discussion la possibilité d'une complète »anesthésie« (dans le sens d'»analgésie« et d'»anhédonie« simultanées). Il y a toujours dans l'être humain, en tant qu'animal, des appétits assez puissants pour que la partie inférieure de son âme, »celle qui n'a ni opinion, ni raisonnement, ni intelligence, mais des affections agréables ou douloureuses en même temps que des désirs, ne cesse de recevoir des impressions«.[54]) Sans doute, les passions diminuent de violence à mesure que les fonctions somatiques deviennent plus régulières: dans l'enfance, les affections corporelles causent un si grand trouble que la puissance intellectuelle ne peut pas se manifester; mais lorsque le flux qui nourrit le corps et lui permet de croître est moins impétueux dans l'organisme, les passions deviennent douces et calmes.[55]) Toutefois il est toujours possible que des brûlures, des coupures, des chocs, surviennent accidentellement et produisent de vives douleurs par un changement d'état subit et un rétablissement trop lent de l'harmonie des parties ébraulées;[56]) les qualités sensibles des choses peuvent amener »physiologiquement« des plaisirs ou des douleurs: ainsi les odeurs désagréables irritent violemment toute la cavité qui s'étend en nous depuis le sommet de la tête jusqu'au nombril.[57]) Les odeurs agréables adoucissent cette même partie. D'ailleurs l'organe de l'olfaction, insensible à l'évacuation, est très sensible à la réplétion rapide: ce qui permet toujours d'éprouver

[51]) Philèbe 43 B.

[52]) Ibid. 43 C.

[53]) Il s'agit dans le passage du Philèbe cité plus haut de montrer que l'absence de douleur ne constitue pas nécessairement et vraiment du plaisir (Philèbe 44 A).

[54]) Timée 77 B.

[55]) Ibid. 43, 44.

[56]) Ibid. 65 A, B.

[57]) 66 E.

du plaisir.[58]) Les saveurs douces, remède agréable dans les affections violentes, se produisent quand les humeurs se fondent en un mélange approprié à l'état de la langue et enduisent les parties pleines d'aspérité, les adoucissent, les resserrent, ou les dilatent pour les ramener à l'état naturel: mais les acides, produisant l'effet contraire, entraînent parfois de vives douleurs; les saveurs aigres, qui divisent tout ce qu'elles rencontrent, sont souvent aussi pénibles que des brulures.[59]) Les objets des autres sens, de la vue et de l'ouïe, peuvent de même produire des émotions fort intenses, rien qu'en agissant sur les organes en tant que parties d'un corps vivant, sans préjudice des plaisirs que peut procurer la connaissance sensible. Seules de toutes les parties du corps, celles qui sont composées principalement de terre, telles que les cheveux et les os, sont incapables de procurer des passions, parce que leurs éléments, fort stables,[60]) reçoivent l'impression sans la transmettre circulairement aux éléments voisins.[61]) Toutes les autres parties sont, à proportion de leur mobilité, de leur déplacement aisé ou pénible, de la difficulté avec laquelle ils se dissocient ou s'unissent plus ou moins rapidement pour la destruction ou le rétablissement de leurs fonctions normales, susceptibles d'engendrer des passions.

Ce qui domine par conséquent chez Platon la théorie des états affectifs étroitement liés aux états organiques, c'est la double considération de la conformité à la nature, de la santé ou du bien être, et de la réplétion convenable. »La faim, la soif et les autres besoins naturels ne forment ils pas des espèces de vides dans le corps?«[62]) »Le plaisir consiste [en conséquence] dans la plénitude de choses conforme à sa nature,[63]) et la douleur soit dans l'excès ou le défaut de réplétion, soit dans une réplétion contre nature. Les diverses explications de la passion sous ses formes inférieures

[58]) 65 A, B: ἔστι δὲ ἔνδηλα περὶ τὰς εὐωδίας.

[59]) Timée 65—66.

[60]) Selon la cosmologie exposée dans le Timée, les éléments de la terre sont cubiques.

[61]) Timée 64 C.

[62]) Republ. IX. 585.

[63]) Ibid. 585 E.

se trouvent ainsi unifiées sans que Platon ait dû abandonner encore le point de vue physiologique.

Pour Aristote, le corps organisé est la matière dont l'âme est la forme;[64]) par conséquent il faut chercher dans l'organisme la cause matérielle des passions. Or il est une cause matérielle commune à la plupart des phénomènes psycho-physiologiques: c'est le πνεῦμα, sorte de moteur de l'organisme (moteur mû tandis que l'âme est la moteur immobile).[65]) Son siège principal est dans le cœur, et c'est lui qui communique au sang la chaleur, naturelle aux animaux, dont le feu ne saurait être le principe;[66]) c'est lui qui explique beaucoup de faits relatifs à la sensation[67]) et à la passion aussi, bien qu'il n'ait pas le pouvoir de sentir.[68]) Les mouvements engendrés dans le corps[69]) s'expliquent par les contractions et les expansions du πνεῦμα; sa nature, intermédiaire entre celle du feu et de l'air, est telle qu'entre les modifications de l'âme et les modifications du corps dans les passions, il serve de docile intermediaire,[70]) d'ailleurs toujours appliqué à maintenir l'harmonie corporelle.[71]) Le sang est plus ou moins subtil et actif, selon la qualité du πνεῦμα qui le réchauffe et le meut. Le sang trop humide engendre la lâcheté, la peur, la crainte; on constate dans l'état de frayeur un refroidissement général de l'organisme, et c'est par une sorte de congélation de l'eau contenue dans le sang qu'Aristote semble vouloir expliquer les effets physiologiques de la crainte, notamment l'arrêt des mouvements, la stupeur, la défécation, la décoloration du visage.[72]) Si la voix est rendue

---

[64]) De anima II.

[65]) De animal mot. 10. 703a 8. τὸ δὲ κινοῦν ἀναγκαῖον ἔχειν τινὰ δύναμιν καὶ ἰσχύν. πάντα δὲ φαίνεται τά ζῷα καὶ ἔχοντα πνεῦμα σύμφυτον καὶ ἰσχύοντα τούτῳ.

[66]) De anim. gener. B. 3. 737a 5; 741b 37; cf. 736b 31.

[67]) De part. animal. II. 4. 651a 12; 656b 5.

[68]) Hist. animal. III 19, 521a 6.

[69]) De animal. mot. 703a 20: ὥστις καὶ ἕλξις.

[70]) Ibid. 703a 23; 703a 27 ᾧ μὲν οὖν κινεῖ κινουμένω μορίῳ ἡ ψυχή, εἴρηται.

[71]) Ibid. 703a 34.

[72]) De part. animal. 650b 28—31. ὁ γὰρ φόβος καταψύχει. προωδοποίηται οὖν τῷ πάθει τὰ τοιαύτην ἔχοντα τὴν ἐν τῇ καρδίᾳ κρᾶσιν· τὸ γὰρ ὕδωρ τῷ ψυχρῷ πεκτόν ἐστιν.

arguë par la peur, c'est que la région du cœur est refroidie et que la chaleur l'a quittée pour se porter vers les parties inférieures: il en est résulté un affaiblissement, car la force a sa source dans la chaleur;[73]) le cœur plus faible est violemment ébranlé, tandis que le πνεῦμα, en plus petite quantité, communique a l'air des vibrations plus rapides: ce qui produit l'acuité de la voix.[74]) Le refroidissement cause le tremblement et la pâleur:[75]) aussi les gens courageux ont-ils coutume de se frapper eux-mêmes avec une large règle ou avec les mains afin de rétablir par tout le corps une égale distribution de la chaleur, et d'éviter que le trouble naisse d'un afflux trop rapide du pneûma aux extrémités.[76]) C'est un tel afflux qui, par l'échauffement des régions où le pneuma se concentre, provoque la sensation de soif ardente, malaisée à expliquer par la peur qui, en elle-même, est réfrigérante.[77]) Le tremblement de la voix, des mains et de la lèvre inférieure s'explique par la fuite du pneuma et de la chaleur pectorale vers les régions inférieures car c'est la chaleur de la région pectorale qui fournit aux mains et aux lèvres le principe de mouvement et la puissance de contraction.[78]) En quittant les parties supérieures du corps le πνεῦμα liquéfie les substances solides et amène la diffusion de la bile, les évacuations précipitées, les troubles de l'intestin, du foie et du bas ventre.[79])

Tandis que les gens effrayés émettent des sons aigus, les gens inquiets ont la voix grave.[80]) Chez eux, la chaleur, chassée de la région du cœur, gagne les parties supérieures du corps: c'est pourquoi l'inquétude fait rougir tandis que la peur fait pâlir.[81]) La rougeur de la honte ou de la pudeur a les mêmes causes que celle de l'inquiétude.[82])

[73]) Problem XI. 32. 902b 37.
[74]) Ibid. 902b 31: 53. 905a 11.
[75]) Ibid. XXVII. 947b 11.
[76]) Ibid. 948a 10.
[77]) Probl. XXVII. 2. 947b 16.
[78]) Probl. XXVII. 6. 948a 35. 948b 3—9.
[79]) Ibid. 949a 3—949a 15.
[80]) Probl. XI. 902b. 34.
[81]) Ibid. 903a 1.
[82]) Ibid. XI. 53. 905a 12.

A la crainte s'oppose la colère, due à une concentration, autour du cœur, de la chaleur vitale, concentration qui rend courageux autant que le refroidissement de la même région rend lâche et timide.[83]) Le courage et la colère, intimement unis au point de vue physiologique comme au point de vue moral, sont donc «calorifiques»:[84]) or, le sang contient de la fibrine, partie terreuse, mélangée à la partie aqueuse, et la chaleur échauffe plus énergiquement les solides que les liquides; il s'ensuit que ceux des animaux qui ont le sang le plus «fibrineux» ou le plus «terreux» s'échauffent plus profondément que les autres, sont plus enclins à la colère, et plus portés à la furie:[85]) c'est ce qui fait que les taureaux et les boucs sont fort colériques.[86]) Aristote fait remarquer en outre que l'exiguité des vaisseaux sanguins rend hardi et colérique, taudis que la trop grande capacité des veines et du cœur, avec le refroidissement du πνεῦμα qu'elle entraîne, engendre la timidité, la peur et les passions analogues.[87]) Le courage requiert un cœur de petite dimension ou de dimension moyenne. D'ailleurs toutes les passions ont plus ou moins d'intensité selon l'épaisseur des parois du cœur: les parois dures et épaisses favorisent l'insensibilité; les parois molles, l'émotivité.[88])

La colère et la peur, deux sentiments opposés, peuvent faire juger des modifications somatiques entraînées par tous les autres. Les passions en général supposent ou expansion ou contraction, ou expansion et contraction combinées des diverses parties du corps, sous l'influence de la diffusion on de la concentration du πνεῦμα. Le tempérament, l'âge, le sexe doivent en conséquence exercer une grande influence sur la production de certaines passions et l'absence de certaines autres. Chez les jeunes gens l'énergie des

[83]) Ibid. XXVII. 3. 947b 23; IX. 60. 898a 5: ὅσων οὖν τὸ αἷμα ἔνθερμόν ἐστι, καὶ ἀνδρεῖα καὶ θυμοειδῆ.

[84]) De part. animal. B. 4. 650b 36. Θερμότητος γὰρ ποιητικὸν ὁ Θυμός.

[85]) Ibid. 650b 34. Θυμώδη τὸ ἦθος καὶ ἐκστατικὰ διὰ τὸν θυμόν.

[86]) La preuve que le sang du taureau est fort terreux, c'est qu'il se coagule promptement (De part. animal.) 651a 4.

[87]) De part. animal. III. 4. 687a 19. 667a 23, 692a 13: ὁ φόβος κατάψυχις ὀλιγαιμοτητά ἐστι καὶ ἔνδειαν θερμότητος.

[88]) Ibid. 667a 11.

désirs et notamment de l'appétit sexuel est due à la concentration de la chaleur vitale: la déperdition de cette chaleur, qui est considérable chez les vieillards, rend pusillanime, glacé, déprimé; mais la plupart des jeunes gens évitent une déperdition aussi funeste à la virilité grâce à l'accroissement en eux de la partie réfrigérante qui refoule et concentre le πνεῦμα.[89]) Les femmes[90]) sont par nature humides et par conséquent timorées. Tout manque de virilité, de courage, d'ardeur, toute dépression comme toute douleur suppose un refroidissement de la poitrine.[91]) Toute excitation, tout plaisir au contraire, est lié au rétablissement de la chaleur pectorale, à la répartition convenable du πνεῦμα; et comme le plaisir se surajoute à la fin dont la réalisation suppose d'ordinaire l'intervention du πνεῦμα comme moyen, on peut conjecturer que d'après Aristote les plaisirs «corporels» les plus grands sont réservés aux êtres les plus virils.

S'il faut en croire un ouvrage dont l'authenticité est douteuse, les «Physiognomica», les dispositions naturelles aux diverses passions seraient telles que l'on trouverait leur expression dans la physionomie même des hommes, dans les traits du visage, dans la voix, dans l'attitude, et ces indices correspondraient aux attributs caractéristiques d'animaux bien connus les uns pour leur lâcheté, les autres pour leur courage, leur mollesse ou leur irascibilité (bœufs, moutons, porcs, lions, boucs, oiseaux, etc.). C'est ainsi que la dilatation des narines correspond chez l'homme au tempérament colérique comme chez certains animaux le frémissement des naseaux.[92]) Le front, la bouche, la couleur des yeux, la teinte des cheveux décèlent l'homme lâche ou prudent, ou colérique ou intempérant.

On voit combien Aristote s'est préoccupé de faire dans sa théorie des passions une part aux manifestations corporelles, si soigneusement étudiées déjà par Hippocrate et par Platon. Chacun de ces théoriciens a eu son originalité, et l'on ne peut guère s'empêcher de songer, en constatant les divergences des trois grandes

[89]) Rhét. II. 12. 1389a 1; 13, 1389b 25—30.
[90]) Probl. IV. 28. 880a 13: αἱ γυναῖκες ὑγραὶ καὶ κατεψυγμέναι τὰς φύσεις.
[91]) Probl. XI, 13, 900a 27.
[92]) Physiogn. VI, 811b 3; 806b 29, 807a 15, a31, 808b 20.

doctrines, aux divergences de vues très notables anssi chez nos contemporains, M. M. Ribot, W. James, Lange, Dumas, Binet, Vaschide, qui les uns attribuent les émotions à des phénomènes vaso-moteurs, les autres les expliquent soit par des actes réflexes, soit par des modifications dans la respiration ou la composition du sang. Malgré nos puissants moyens d'investigation scientifique, l'indigence de la biologie au temps d'Hippocrate, de Platon et d'Aristote n'était pas telle qu'une partie peut-être de la vérité ne pût être aperçue dès cette époque.

Théophraste[93]) ne fit guère que reproduire les conceptions aristotéliciennes sur le rôle du πνεῦμα dans les σωματικαὶ κινήσεις[94]) susceptibles d'engendrer les passions: la diffusion de la chaleur naturelle et sa condensation excessive amèneist des faiblesses (λειποψυχίαι); l'affaiblissement du «ton vital», avec «réfrigération» ou «hydration» de la région cardiaque, favorise la production des émotions.[95]) — Les Stoïciens et les Epicuriens, bien que pour eux tout phénomène fût «corporel», ne semblent pas avoir fait preuve de beaucoup d'originalité dans leur théorie physiologique des passions. Epicure signale les troubles du cœur et de la respiration dûs aux passions[96]), joies ou craintes, et qui montrent que l'âme susceptible d'éprouver ces sentiments réside dans la poitrine.[97]) Lucrèce décrit la peur avec ses sueurs, son mutisme, son abattement, etc.[98]) Il explique par la prédominance du principe «calorifique» l'irascibilité des lions, par celle du principe «frigorifique» la timidité des cerfs;

[93]) Dans son traité des Passions signalé par Simplicius (in Arist. Categ. f. 7).

[94]) Simplicius (in Arist. Phys. f. 225).

[95]) De animi defectu (fr. 10. Wimmer) πλῆθος ὑγρότητος ἐπάγουσιν.

[96]) Diog. X. 66.

[97]) ὡς ὄῆλον ἔκ τὲ τῶν φόβιων καὶ τῆς χαρᾶς. cf. Lucrèce III. v. 141.

[98]) Lucrèce, De nat. rer. III. 152—158

Verum ubi vementi magis est commota metu mens,
Consentire animam tota per membra videmus,
Sudoresque ita pallorem existere toto
Corpore et infringi linguam vocemque aboriri,
Caligare oculos, sonere aures, succidere artus,
Denique concidere ex animi terrore videmus
Saepe homines.

mais c'est de la constitution de l'âme et non de l'organisme qu'il s'agit.[99]) Toutefois cette constitution est d'ordinaire en harmonie avec le tempérament du corps;[100]) de plus, la douleur peut avoir pour cause la langueur de l'organisme,[101]) le besoin de nourriture, la soif ardente, le feu qui dévore le corps en l'absence d'un aliment humide.

Pour les Stoïciens, la nature du corps, plus ou moins chaud et sec ou froid et humide, determine une série d'expansions et de contractions, mouvements prompts on lents, subits on graduels, modérés ou immodérés. Certaines maladies peuvent engendrer le délire et la mélancolie.[102]) Mais les mouvements du corps les plus désordonnés peuvent n'entraîner aucune passion dans l'âme. Toutefois dans le plaisir irrationnel ou constate une expansion violente et désordonnée du πνεῦμα;[103]) la crainte s'accompagne parfois de tremblement des membres et d'extinction de la voix. D'après Posidonius (qui essaya, il est vrai, de concilier les doctrines du Portique, celles de l'Académie et du Lycée),[104]) un tempérament chaud rend irascible tandis qu'un tempérament moyen assure l'égalité du caractère et la modération dans les passions.[105])

Sénèque reconnaît qu la connaissance des passions exige que l'on recherche d'abord dans quelle mesure chacun contient en soi le chaud et l'humide;[106]) car la proportion de ces éléments détermine les penchants: les tempéraments humides favorisent la crainte et la méfiance. D'autre part, Sénèque a remarqué que la fatigue favorise les explosions de la colère.[107])

Plutarque tente de concilier des vues stoïciennes, et des vues platoniciennes ou péripatéticiennes. Il montre que les appétits qui se

---

[99]) Ibid. III. vers 288 sqq.

[100]) Ibid. v. 739.

[101]) Ibid. IV. v. 859—863.

[102]) Diog. VII. 118.

[103]) Cicéron. Tusc. IV, 6.

[104]) cf. Strabon II. 104; Sext. Emp. adv. Math. VII, 93.

[105]) Galien, »De mœurs des l'âme« XI Edit. Daremberg, p. 90. — Galien, De Hipp. et Plat. Placit. IV, p. 424 Edit. Kuehn.

[106]) Sénèque. De ira II, 6, 19.

[107]) Id. Ibid. II, 20; III, 2.

rapportent au corps varient d'intensité, selon la faiblesse ou la vigueur de l'organisme. Comme Aristote, il explique l'énergie des appétits juvéniles par l'abondance du sang chaud.[108]) Il fait de la chair comme la nourrice de la partie appétitive de l'âme, et il montre comment le πνεῦμα et le sang produisent dans les diverses passions la rougeur, la pâleur, le tremblement, les palpitations du cœur etc., par l'afflux ou le reflux de la chaleur vitale.[109]) Il explique de la sorte l'altération du visage, de la démarche et de la voix, dans la colère.[110])

Les Néo-Platoniciens enfin, pour qui les passions intéressent en général «l'animal»,[111]) font dépendre les appétitions inférieures de la nature du corps; elles varient en effet selon l'âge, le tempérament, le sexe, l'état de santé ou de maladie.[112]) Pour expliquer la colère, il faut tenir compte de la pureté du sang, de sa chaleur et de la quantité de bile répandue dans l'organisme: les gens sont d'autant plus irascibles que la bile et le sang sont moins froids;[113]) la bile amère, répandue en grande quantité dans l'organisme, rend triste et irritable. L'état de jeûne et de maladie est plus favorable à la colère que l'état de réplétion stomacale. La chaleur vitale, fournie par l'âme au corps, comme la clarté est fournie à l'air par la lumière céleste, est la source de tout mouvement et par conséquent de toute passion dans laquelle les modifications du corps expliquent en partie le sentiment agréable ou pénible par la dilatation et la diffusion du sang ou par son reflux vers l'intérieur.[114]) On constate dans cette théorie, malgré la prédominance des conceptions platoniciennes, de nombreuses traces des conceptions aristotéliciennes; mais on n'y trouve pas plus d'originalité que

---

[108]) De vert. morali ch. XI (450 E.).

[109]) Ibid. 451 A.: ὥσπερ ἐκ ῥίζης, τοῦ παθητικοῦ τῆς σαρκὸς ἀναβλαστάνοντος καὶ συναναφέροντος τὴν ποιότητα καὶ τὴν κρᾶσιν.

[110]) De coh. ira § 6 (455 E. F.).

[111]) Plotin. 4e Enn. IV, 18. Καὶ τὸ ἀλγεῖν καὶ τὸ ἥδεσθαι δὲ τὰς τοῦ σώματος ἡδονὰς, περὶ τὸ τοιόνδε σῶμα ἐστίν.

[112]) 4e Enn. IV, 20, 21.

[113]) IVe Enn. IV, 28.

[114]) IIIe Ennéade VI, 3.

dans les vues stoïciennes ou épicuriennes au sujet de la «physiologie» des passions.

Dans l'ensemble des théories que nous venons d'exposer, la fait saillant est, nous semble-t-il, l'attribution d'un rôle fort important au πνεῦμα. A peu près toutes les doctrines médico-philosophiques nous présentent ce souffle, de nature intermédiaire entre celle du feu et de l'air, soit comme la cause pure et simple, soit comme l'agent indispensable de la production des passions. Hippocrate, Platon, Aristote, les Stoïciens et les Epicuriens, leurs disciples directs ou éloignés, ont fait jouer à cette cause «matérielle», mais qui est selon l'expression d'Aristote la moins corporelle de toutes, un rôle tel que le »pneumatisme« est devenu une théorie médicale du moyen âge et même des temps modernes.[115]) Athénée d'Athalie, Philippe, Magnus d'Ephèse, Arétée de Cappadoce furent des médecins «pneumatistes»; Avicenne et Averroës admettaient comme Galien un πνεῦμα, principe vital, qui devait devenir, presque de nos jours, l'une des entités les plus célèbres de la métaphysique médicale, grâce à l'Ecole de Montpellier. En dehors des théories purement biologique, on trouve chez Descartes et Malebranche, des «esprits animaux» produits de la coction du sang, qui jouèrent le rôle du πνεῦμα des anciens dans la physiologie même des passions de l'âme. Dans le traité de Descartes, on trouve, comme chez les Anciens, la chaleur de la poitrine,[116]) les battements du cœur, les mouvements des «esprits» vers le cerveau à travers des pores[117]) élargis ou rétrécis, l'influence de la chaleur ou du froid,[118]) du sang plus ou moins pur,[119]) bref, tous les éléments de l'explication des émotions et sentiments chez Hippocrate ou Aristote. N'y a-t-il pas là un indice du besoin commun d'expliquer les mouvements corporels si variés et parfois si considérables qui accompagnent, précèdent ou suivent les phénomènes psychiques dans les états affectifs, et de les rattacher à un

---

[115]) Cf. Pouchet. Rev. Phil. 1885.

[116]) Descartes. Traité des Passions, art. 96, 97 sqq.

[117]) Ibid. art. 36.

[118]) art. 100.

[119]) art. 102.

principe qui différe essentiellement du principe intellectuel, bien qu'il soit déjà plus relevé que la substance corporelle? Pour placer les phénomènes, somatiques qu'impliquent la plupart des émotions et sentiments, à mi-chemin entre les produits de l'âme intelligente et les mouvements purement vitaux, anciens et modernes n'ont pas craint pour la plupart d'attribuer un rôle spécial à la chaleur vitale, à moins d'imaginer comme Platon, des âmes ou des parties de l'âme spécialement affectées par les besoins de l'organisme, par ses vacuités ou ses réplétions, les mouvements lents ou rapides de ses éléments. La Psycho-Physiologie des Passions a ainsi largement contribué à la complexité croissante des »théories de l'âme« ou des «rapports de l'âme avec le corps».

XVI.

La béatitude chez Spinoza et chez Fichte

par

C. Bos, dr. phil., à Paris.

Au premier abord, la question ainsi énoncée peut paraître un peu cherchée, le rapprochement, sur ce terrain, de Fichte et de Spinoza un peu artificiel et l'on peut se demander si dans la philosophie de l'un, comme dans celle de l'autre, la béatitude tient une place assez grande pour nous autoriser à étudier les vues des deux penseurs sur ce point exclusif. Ce serait oublier que l'*Ethique* tout entière n'est qu'une théorie de la béatitude, un éxercice spirituel en vue de trouver le salut. Quant à Fichte, la raison pratique l'emporte définitivement chez lui, ce n'est pas l'Erkenntniss-theorie qui le préoccupe, mais bien le problème que se pose le moi pour le résoudre ensuite. Au fond, dans les deux philosophies, le problème central n'est pas l'Être, ni le connaître, — c'est le *Vivre*, c'est le rapport de l'âme avec l'Absolu, la recherche du Souverain Bien, la Béatitude.[1])

Le rapprochement de Fichte et de Spinoza n'est pas non plus pour nous étonner. Fichte achemine à Schelling, mais en outre, il est déjà par lui-même si voisin de Spinoza que Saisset appelait la philosophie de Fichte un «Spinozisme retourné». Cela est surtout juste si l'on étudie Fichte dans sa deuxième manière, pendant la période berlinoise, qui est l'époque à laquelle il s'est surtout occupé de la béatitude. Et c'est aussi l'époque, — les historiens l'oublient trop sou-vent — d'un réveil du Spinozisme en Allemagne. On sait les circonstances de ce réveil: Jacobi s'entretient de Spinoza avec Lessing et s'indique d'entendre ce dernier s'écrier:

[1]) Déjà le rapprochement entre les philosophies de Spinoza et de Fichte a été fait par Schelling (Briefe). Il montre que le problème essentiel, de part et d'autre, est le rapport du Conditionné à l'Inconditionné, du Fini à l'Infini.

«Eu Kaï pan, voilà la vraie philosophie!» Cependant Lessing n'était rien moins que gravement spinoziste et c'est ce que Mendelssohn entreprend de montrer: aux Lettres de Jacobi sur la doctrine de Spinoza (1785), il répond par un opuscule: «Aux amis de Lessing contre Jacobi» (1786) et toute l'Allemagne s'intéresse à cette polémique. Gœthe se réfugie sans cesse «dans son antique asile, l'Ethique de Spinoza». Fichte lui-même avait étudié ce livre et dés sa jeunesse en avait reçu une impression profonde, qui devait se réveiller plus tard, dans l'atmosphère toute pénétrée du panthéisme spinoziste de Schelling.

Enfin, si nous voulions anticiper sur l'histoire, nous trouverions l'influence marquée de Spinoza, par de là Fichte, chez un poëte tout pénétré de fichtéisme, chez Novalis: lui aussi est ivre du Dieu-Nature et sa fameuse déclaration: «Il n'y a qu'un temple au monde et c'est le corps de l'homme, nous touchons le ciel quand nous posons la main sur un corps humain» — se rattache presque directement à telle proposition de l'Ethique (39, prt^{ie} 5.)

Mais arrêtons-nous à Fichte et demandons nous en quoi sa conception de la béatitude se rapproche de celle de Spinoza, en quoi l'une diffère de l'autre?

I.

Et d'abord comment chacun des philosophes conçoit-il la béatitude? Cette question se rattache à celle de la situation historique de l'un et de l'autre. Spinoza occupe, par rapport à Descartes, la même position que Fichte par rapport à Kant. Du Spinozisme, Leibniz disait déjà qu'il était un cartésianisme outré: le fichtéisme lui aussi (sans éxaminer la question de savoir s'il est un Kantisme défiguré), est en un sens, à coup sûr, un Kantisme outré. Par cette accentuation même, les deux philosophies seront essentiellement *dogmatistes*.

Spinoza admet l'intiution intellectuelle, la vérité est à elle même sa preuve. Fichte déclare: «qu'il y ait une vérité et qu'elle soit accessible à l'homme, voilà ce dont je suis plus sûr que de l'éxistence du soleil ou de la réalité de mon propre corps».[2]) Le moyen, avec cela, de n'être pas *optimistes*?

[2]) Anweisung p. 314.

Et, de fait, l'optimisme est un autre trait commun aux deux systèmes, l'axiome fondamental pour Fichte comme pour Spinoza c'est que *la félicité est accessible ici-bas*. Où faut-il la chercher? Ici encore les deux philosophes resteront d'accord: la félicité est dans la vertu et la vertu, c'est l'amour de Dieu qui suit nécessairement la connaissance de Dieu. En un mot, la félicité est au terme de la *pensée*.

Car, entre Spinoza et Fichte, il y a encore ce trait commun qu'ils succèdent à deux philosophes qui ont produit une révolution dans la pensée humaine, par le fait qu'ils ont ramené cette pensée sur elle même, en partant du moi comme centre. Il y avait, il est vrai, des différences entre Descartes et Kant, mais précisément l'évolution de Fichte a eu pour effet de l'éloigner de Kant pour le rapprocher de Spinoza. C'est ainsi que Kant, scindant le Cogito de Descartes, posait le primat de la raison pratique que Fichte affirmait davantage encore, déifiant l'action, déclarant: «Agir, agir, c'est pour celà que nous sommes ici-bas» — mais la seconde philosophie de Fichte l'a précisément rapproché du quiétisme, l'a ramené de l'action à la contemplation. En outre, tandis que le système de Descartes était suspendu à la véracité divine, déjà Spinoza était «ivre de Dieu» — de même Kant partait de l'idée du devoir et se bornait à postuler Dieu, tandis que Fichte finit par se plonger en Dieu. Il est allé de *Ichheit* à *Gottheit*, laissant à ses successeurs le soin de ramener la théologie à la psychologie (Feuerbach) et de revenir de Ichheit à *Ich* (Stirner).

Les deux théories de la béatitude, sur les points où elles se ressemblent, nous sont exposées dans l'*Ethique* (V^e^ partie) et dans l'*Anweisung zum seligen Leben*. Mais il y a entre elles des différences assez curieuses, relativement au moyen d'acquérir cette connaissance de Dieu, à laquelle Fichte prétend parvenir par la seule raison et pour laquelle Spinoza croit indispensable la révélation. Ces différences, c'est le traité théologico-politique qui les mettra le mieux en lumière et c'est elles qui vont nous arrêter un instant, après que nous aurons illustré, par quelques exemples, l'identité des deux conceptions.

II.

Selon Spinoza, on parvient à la béatitude par l'affranchissement des passions, lesquelles nous agitent tant que nous restons dans le domaine l'*imagination* — c'est à dire par le triomphe de l'*entendement*, «la plus élevée et la meilleure partie de nous mêmes». La béatitude, c'est la fin de l'esclavage et le régne de la vraie liberté ou libre nécessité — c'est en un mot, le passage de la connaissance inadéquate du 2e genre à la connaissance adéquate du 3e genre. «La béatitude n'est pas le prix de la vertu mais la vertu elle-même» . . . (prop. 42 et dernière) — «C'est à la connaissance de Dieu et à elle seule que notre souverain Bien et toute perfection sont attachés» . . . «Efforçons nous de donner à notre entendement toute la perfection possible, puisque notre souverain bien consiste en cette perfection même» (Traité théol. pol. ch. IV, p. 75 trad. Saisset).

Pour Fichte, la béatitude est dans la vraie vie, ou *vie en Dieu* (connaissance adéquate) qu'il oppose à la *vie dans l'apparence* ou dans le monde (connaissance inadéquate). Il y a des textes tout spinozistes: «La véritable vie et la félicité sont dans l'union avec l'immuable et l'éternel, qui ne se laisse saisir que par la pensée».[3]) «La vraie félicité consiste dans la pensée, c'est à dire dans une certaine façon de concevoir nous-mémes et le monde» . . . «Une théorie de la béatitude ne saurait être autre chose qu'une théorie de la science».[4])

Et l'on retrouve presque l'amour intellectuel de Spinoza dans des phrases comme celle-ci: «La véritable vertu consiste à saisir Dieu en l'aimant dans de clairs concepts.[5])

La terme est donc le même, mais les voies qui y conduisent sont-elles les mêmes? N'y a t-il pas deux voies parallèles chez Spinoza, une seule et large route chez Fichte?

Spinoza reste l'homme du dix-septième siècle, qui concilie la raison et la foi, Fichte renchérit sur lui, rejette la révélation dont il prétend retrouver le contenu par la seule raison. Nous allons voir

[3]) Die Anweisung zum seligen Leben (1806), p. 19.
[4]) Id. p. 20. [5]) Op. cit. p. 22.

qu'il se trouve ainsi amené à repousser certaines idées qu'admettait Spinoza et que les deux points de vue finissent par s'éloigner l'un de l'autre.

Et d'abord, pour Fichte, il n'y a pas de foi proprement dite: la vraie «Glaube» se confond avec le «Gedanken». Il le dit expressément: «La foi est absolument la même chose que ce que nous avons appelé pensée» (p. 23). Remarquons que c'est un Allemand qui parle, un homme dans la langue du-quel le mot «piété» se traduit par «Andacht», terme dérivé de «Denken», penser — identification qui justifie les attaques ultérieures de Stirner, lequel voulant détruire la foi frappera l'esprit, ayant bien reconnu que partout où il y a pensée, il y a idéal et par suite danger de religion.

Le seul organe par lequel Fichte espère trouver Dieu et la béatitude, c'est donc la pensée: «On ne pourra s'élever à la religion que par l'étude systématique de la philosophie et ceux qui ne sont pas philosophes sont exclus à jamais de Dieu et de son royaume»[6]) — celui de la béatitude. Voilà fondée une oligarchie, une aristocratie intellectuelle assez contraires au véritable esprit religieux et qui nous reportent en deça du christianisme. La même tendance était chez Spinoza, mais sa connaissance adéquate semblait plus accessible.

Quant à l'identité postulée par Fichte entre la vraie foi et la pensée, elle va l'amener à rejeter toute révélation et à prendre avec le dogme des libertés. Il n'a que mépris pour la religion qui se fonde sur l'autorité: «Ce n'est encore là que grossière superstition; la vraie religion consiste à trouver Dieu soi-même, par sa propre pensée».[7]) Le christianisme n'est pour lui qu'un évenement, instructif sans doute, mais dont le contenu peut-être retrouvé par la raison. «Ma conception de la béatitude, dit Fichte, n'est pas nouvelle: c'est celle du christianisme, mais en vous montrant cet accord, ne concluez pas que je veuille démontrer la vérité de ma théorie en même temps que je voudrais lui prêter un renfort, mes raisonnements précédents doivent l'avoir pleinement justifiée». Le Christianisme, en tant qu'expression absolue de la raison, doit pouvoir se justifier pleinement devant elle s'il prétend à quelque

[6]) Op. cit. p. 35. [7]) Op. cit. p. 36.

valeur. En tous cas, «il ne faut pas attendre d'un philosophe qu'il vous ramène dans les chaines d'une autorité aveugle».[8])

Spinoza ne va pas si loin: il nous laisse la lumière de la révélation à côté de celle de la raison. Le dogme fondamental du salut par l'obéissance ne peut-être découvert par la lumière naturelle et la révélation était d'une «indispensable nécessité».[9]) La raison nous apprend à aimer Dieu, elle ne peut pas nous apprendre à lui obéir «étant incapable de nous faire concevoir Dieu comme un prince qui établit des lois». Et après avoir distingué entre les vérités eternelles et les lois (auxquelles sont attachées les récompenses et les peines), Spinoza déclare: «Ce n'est pas la raison mais la révélation seule qui peut démontrer qu'il suffit pour la béatitude d'embrasser les décrets divins à titre de lois et de commandements, sans qu'il soit nécessaire de les concevoir à titres de vérités eternelles».[10])

Ce texte marque la distance la plus grande qui sépare, sur la conception de la béatitude, Fichte de Spinoza. Nous ne serons pas surpris de les voir s'éloigner l'un de l'autre sur le point final de l'immortalité de l'âme. S'il est facile à Fichte de s'en passer, Spinoza ne le peut, mais l'immortalité qu'il nous accorde est assez difficile à concevoir. Au fond, il a deux réponses: d'une part, il déclare la vie future inutile à la béatitude, de l'autre il accorde à l'âme une immortalité d'*essence*, sinon d'existence. Fichte est sans pitié pour l'eudémonisme et démasque l'artifice des morales qui ajournent à une autre vie la jouissance: «Comme si, dit-il, quelquechose pouvait être dans l'au delà autre qu'il n'est ici bas. Si l'on cherchait la félicité là seulement où elle peut être, c'est à dire en Dieu, on n'aurait pas besoin de remettre à une autre vie, car Dieu est aujourd'hui ce qu'il est de toute éternité.» Et cela, sans doute, Spinoza l'accorde bien aussi: Il s'exprime même en termes très voisins (Ethique, V, prop. 41). Seulement il ne peut pas oublier l'Ecriture, grâce à laquelle il *sait* que l'âme est immortelle — l'aurait-il *senti* sans cela de la même manière? La philosophie de Spinoza était — elle orientée de telle sorte qu'elle dût lui faire rencontrer l'immortalité *personnelle?* C'est un point qu'on peut discuter: nous nous contenterons de remarquer que l'immor-

[8]) Op. cit. p. 154, 155. [9]) Traité, p. 296. [10]) Id. note, p. 352.

talité concédée par Spinoza ne satisfait pas l'orthodoxie chrétienne et ne se confond pas non plus avec la conception antique (malgré des analogies avec celle d'Aristote). Ni chrétien, ni païen, Spinoza est resté juif: par là s'expliquent bien des traits de sa philosophie et en particulier quelques uns de ceux qui séparent, sur la question de la béatitude, Spinoza de Fichte.

L'analogie des deux théories a été suffisamment soulignée toutes deux font consister la béatitude dans le *repos en l'absolu* toutes deux cherchent le souverain Bien dans l'amour intellectuel de Dieu.

Cependant les deux conceptions présentent des différences assez importantes liées, évidemment, au caractère général des deux philosophies, mais qui en outre deviennent plus compréhensibles si l'on met en lumière deux points.

Le premier, c'est que la théorie de la béatitude ressort, chez Spinoza, du système tout entier. Que l'on considère le Traité ou l'Ethique c'est la même conception générale qu'on y retrouve: la théorie de la Béatitude se constitue à l'aide d'éléments pris aussi bien d'un côté que de l'autre. Au contraire, ce n'est que dans sa deuxième période philosophique que Fichte expose sa théorie et il ne l'eût pas exposée telle à l'époque de la Wissenschaftlehre. Il en résulte que la conception de la béatitude ne se dégage pas de l'ensemble du système, qu'elle s'en écarte même — et que cependant elle en subit l'influence. Fichte est, malgré tout, resté fidèle à une philosophie plus orientée vers l'action que celle de Spinoza et il lui est arrivé, dans l'Anweisung, de se contredire, cherchant Dieu tantôt par la pensée (18, 22) tantôt par les actes (12, 149).

D'autre part, les origines ne sont pas les mêmes dans les deux cas. Fichte est un chrétien, — sans doute peu orthodoxe, ce en quoi il ne fait que continuer la tradition des mystiques allemands — et comme eux, sans doute, il puise dans l'antiquité: sa théorie de la béatitude a des sources platoniciennes (17, 22, 48), stoïciennes même (212) — mais grecques toujours.[11]) Spinoza reste juif — Leibniz et Cousin l'avaient déjà vu — et continue la tradition

[11]) Selon Falckenberg, on retrouverait dans la philosophie de Fichte, «l'acte pur du Nous d'Aristote et l'incessant devenir d'Héraclite». (Gesch. per neueren Philosophie, p. 349.)

hébraïque. Les idées de Loi, de pacte, d'obéissance sont des idées essentiellement juives. De là, des différences de détail: c'est ainsi, par exemple, que Spinoza s'appuie sur le témoignage du juif Paul, tandis que Fichte, retrouvant chez cet apôtre «l'erreur du judaïsme», s'appuie sur Jean, le plus grec des Evangélistes. «Avec Jean seul un philosophe peut s'entendre, déclare t-il, car cest le seul qui respecte la raison.»[12]) Fichte reste philosophe: Spinoza est théologien, — j'allais dire prophète. De même, Fichte n'admet pas la création: Dieu et le monde (Sein und Dasein) sont contemporains, l'émanation est une pierre de scandale pour la pensée et ici Fichte se rattache à Maître Eckhardt. Spinoza admet, avec l'Ecriture, que Dieu créa le monde par un acte de volonté, il admet l'émanation et les hypostases. C'est qu'il a puisé à une source spéciale de la philosophie antique, non à une source purement grecque, mais gréco-juive. C'est au néo-platonisme que Spinoza se rattache.[13])

Ainsi, malgré l'unité de direction intellectualiste, les deux conceptions de la béatitude diffèrent l'une de l'autre et en chacune d'elles se découvre la dualité. Spinoza maintient, avec son siècle les droits de la révélation à côté de ceux de la raison, mais il ne peut faire coincider la Substance à laquelle il aboutit *more geometrico*, avec Jéhovah législateur. Fichte maintient, dans sa recherche de l'absolu, des éléments de sa philosophie antérieure et jusque dans la contemplation reste fidèle à sa devise: «Handeln, handeln . . .» La personnalité des deux hommes se reflète en outre dans leurs conceptions: Spinoza, épris d'absolu, malhabile aux conciliations, Fichte, assoupli par les subtilités métaphysiques de sa race.

C'est à la même beatitude que veulent atteindre Spinoza et Fichte seulement le premier procède par un double «Suchen», le second par une «Sehnsucht» intellectuelle.

[12]) Anweisung p. 156.

[13]) Rev. de métaph. et de morale, Nov. 1901, Brochard, L'éternité des âmes p. 698.

Jahresbericht

über

sämtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Ingram Bywater, Alessandro Chiappelli, Victor Delbos, Wilhelm Dilthey, A. Dyroff, Benno Erdmann, H. Gomperz, H. Lüdemann, J. Pollak, Andrew Seth, Felice Tocco, E. Wellmann und Wilhelm Windelband

herausgegeben von

Ludwig Stein.

III.

Die polnische Philosophie der letzten zehn Jahre (1894—1904).

Von

Heinrich von Struve.

(Fortsetzung.)

Von diesem Anteil, den auch die Professoren der naturwissenschaftlichen Fächer in Krakau an der Klärung philosophischer Probleme nehmen, zeugt unter anderem die von Prof. Straszewski herausgegebene Sammlung von Vorträgen: Zur Philosophie der Naturwissenschaften, Warschau 1904. Der Astronom M. Rudzki entwickelt hier seine Anschauung über den Bau des Kosmos, die Physiker A. Witkowski und W. Natanson über den Äther und den Bau der Materie; der Chemiker L. Marchlewski über die Materie vom chemischen Standpunkte aus, der Zoologe F. Garbowski über Leben und Wissen, während Prof. Straszewski selbst Gedanken zur Synthese beifügt, die den Zweck haben, die gemeinschaftliche philosophische Grundlage aller dieser Anschauungen zum Bewußtsein zu bringen. Es ist dies ein interessanter Beweis von dem inneren Zusammenhange des menschlichen Wissens und von der Aufgabe der Philosophie in bezug auf die Ausnutzung dieses Zusammenhanges.

In Krakau sind bis jetzt oder waren in dem letzten Jahrzehnt während längerer Zeit einige philosophische Schriftsteller tätig, die aus dem Königreich Polen stammen und auch dort zum Teil ihre Ausbildung erhalten haben. Zu ihnen gehören vornehmlich: W. Lutoslawski, W. M. Kozlowski, W. Heinrich und Z. Balicki.

W. Lutoslawski, der auch eine Zeitlang Dozent der Philosophie an der Universität in Krakau war, ist in den weitesten Kreisen durch sein englisches Werk: The Origin and Growth of Platos Logic, London 1897 bekannt. Dieses Werk hat eingehende Besprechungen seitens der Fachmänner auch in den deutschen Zeitschriften gefunden, weswegen hier ein ausführliches Referat überflüssig erscheint Dasselbe ersetzen besonders auch die Abhandlungen: W. Lutoslawskis Über die Echtheit, Reihenfolge und logische Theorien von Platons drei ersten Tetralogien im Archiv für Geschichte der Philosophie 1895, ferner sein Vortrag: Sur une nouvelle méthode pour déterminer la chronologie des dialoges de Platon, den er in der Academie des sciences morales et politiques gehalten und in Paris 1896 herausgegeben hat. Hierher gehört auch P. Meiers Abhandlung: W. Lutoslawskis Theorie der Stylometrie auf die platonische Frage angewendet, in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 1897. In polnischer Sprache veröffentlichte Lutoslawski im letzten Jahrzehnt Platon betreffend sowohl eine ausführlichere Bearbeitung der obigen Abhandlung über die drei ersten Tetralogien, Krakau 1896, als auch eine Schrift: Platon als Schöpfer des Idealismus, Warschau 1899. In den Vorträgen, die er in Krakau gehalten, und die er unter dem Titel: Jagiellonische Vorlesungen, 2 Bände, 1901 und 1902 in Krakau herausgegeben hat, spricht er über den allgemeinen Charakter der griechischen Philosophie, sowie speziell über Thales, Anaximander, Anaximenes und die übrigen Vorgänger von Platon.

Zur allgemeinen Charakteristik von Lutoslawskis Forschungen auf diesem Gebiete seien hier in Kürze die Resultate derselben hervorgehoben. Mit Hilfe seiner „stylometrischen Methode“ sucht er vor allem die Chronologie der platonischen Schriften zu bestimmen und kommt in dieser Beziehung zum Schluß, daß zu den letzten Schriften, die Platon nach seinem sechzigsten Lebensjahre verfaßt hat, der Sophistes, Politicus, Philebus, Timäus, Kritias und die Gesetze gehören. Dieser Gruppe gehe eine mittlere voran und zwar die Republik, der Phädrus, Theätet und Parmenides, die nach dem Kratilus, Symposion und Phädon

folgen. Zwischen dem Phädrus und dem Theätet liege ein Zeitraum von zwölf Jahren (379 bis 367), in welchem Platon seine schriftstellerische Tätigkeit unterbrochen habe, um sich gänzlich der Lehrtätigkeit zu widmen. Unter den sokratischen Dialogen sei Gorgias wahrscheinlich der späteste.

Was die Entwicklung der platonischen Philosophie anlangt, so folgert Lutoslawski auf Grund der obigen Chronologie, Platon sei in den Gesetzen sowie in den Schriften der letzten Periode von seiner früheren Ideenlehre und seinem Sozialismus, wie sie im Symposion, Phädon und in der Republik dargelegt sind, abgewichen und zwar zugunsten eines Individualismus, der die Ideen in Seelen verlegt und eine Hierarchie derselben unter der Leitung eines höchsten bewußten Wesens, als letzte Erklärung des Daseins, anerkennt. Ein endgültiges Urteil über solche Auffassung der platonischen Philosophie ist nur zu fällen auf Grund einer eingehenden Revision aller Daten, die Lutoslawski für dieselbe in Anspruch nimmt. Ein derartiges Urteil ist aber bis jetzt von den Forschern auf diesem Gebiete noch nicht gefällt worden. Wir stehen demnach hier noch vor einer offenen Frage, die aber an sich schon zur Klärung der Anschauungen über Platons Philosophie beiträgt.

Seine eigene Weltanschauung hat Lutoslawski sowohl in einer Reihe von polnischen Aufsätzen dargelegt, die gesammelt unter dem Titel: Aus dem Gebiete des Gedankens, Philosophische Studien, Krakau 1900, erschienen sind, als auch einheitlich zusammenhängend in zwei deutschen Schriften: Über die Grundvoraussetzungen und Konsequenzen der individualistischen Weltanschauung, Helsingfors 1898 und Seelenmacht. Abriß einer zeitgemäßen Weltanschauung. Leipzig 1899. Der Hauptinhalt dieser Weltanschauung läßt sich in folgendem kurz zusammenfassen.

Als Ausgangspunkt dient für Lutoslawski die Überzeugung, daß eine Weltanschauung nicht bewiesen werden könne, da ihr Inhalt alle Erfahrung übersteigt und sie ein ganz persönliches Produkt des Einzelwesens ist. Sie läßt sich nur durch das Leben selbst erproben. Demgemäß handelt es sich in den genannten Schriften mehr um eine unmittelbare Darlegung der Anschauungen des Verfassers als um ihre kritische Begründung.

Lutoslawski huldigt einem Individualismus, der, wie er sagt, „die Rechte des einzelnen gegenüber den Pflichtvorschriften des traditionellen Universalismus zu verteidigen sucht“. Dieser Individualismus entwächst den Bedürfnissen des Lebens und äußert sich in der „Seelenmacht“ eines jeden selbständigen Wesens, ganz besonders aber in dem polnischen Nationalcharakter, der zu jenem Liberum veto geführt hat, in welchem die absolute Freiheit des Einzelnen ihren vollen Ausdruck findet. Diesen Individualismus will der Verfasser nicht nur in der Ethik, sondern auch auf dem Gebiete der Metaphysik konsequent durchführen. Infolgedessen zerfällt ihm die Welt in eine Unzahl selbständiger Seelenwesen, die alle ohne Anfang und Ende existieren. Nicht nur die Organisation des Leibes, sondern auch die verschiedenen psychischen Tätigkeiten sofern sie nicht direkt von unserem Bewußtsein ausgeführt werden, daher für uns unbewußt bleiben, sind, nach seiner Ansicht, auf selbständige Seelenwesen zurückzuführen. Dies wäre denn eine weitere Ausbildung der Leibnizschen Monadologie, mit welcher Lutoslawski auch Lotzes und Teichmüllers Dynamismus vereinigt. Das Eigentümliche jedoch seines Individualismus beruht vornehmlich auf der Erklärung des inneren Zusammenhanges und der Einheit der Welt der Seelen. Hier sind es besonders Suggestion, Telepathie und Liebe, die als einigende Ursachen hervortreten und aus dem ursprünglichen Chaos der Seelen eine geordnete Hierarchie bilden, in welcher die höheren Seelen sich die niederen unterordnen und zu ihren Zwecken dienlich machen. Das sind die „Götter“. Das Geheimnis ihrer Wirksamkeit ist die Macht, die sie in freier Weise durch ihren Ideen- und Gefühlsgehalt auf andere, niedere Seelen ausüben.

Wenn wir nun die Frage aufwerfen, ob es unter allen diesen Seelen eine höchste gibt, so antwortet der Verfasser: „Wir haben einige Gründe zu vermuten, daß in Übereinstimmung mit der religiösen Tradition nur ein einziges höchstes Wesen an der Spitze der ganzen Seelenwelt steht“. Dies führt zur Idee Gottes, der aber natürlich weder allwissend noch allmächtig sein kann, da ihm eine unendliche Zahl selbständiger Seelen gegenübersteht, die nach ihrem freien Willen handeln. Dennoch spricht der Verfasser

von einer „göttlichen Leitung menschlicher Angelegenheiten“ und kommt zum Schluß, der Fortschritt des Weltprozesses, sowie auch der Fortschritt im Menschheitsleben beruhe darauf, daß die freien Seelen des Weltalls sich nach und nach ineinander finden, immer vollere Hierarchien bilden und schließlich zu einem einheitlichen Ganzen werden.

Von diesen Grundanschauungen aus stellt der Verfasser im einzelnen die verschiedensten Probleme des Lebens dar, spricht von Seelenpaaren, die kein Geschlecht haben, von Liebe und Freundschaft, von der Gesellschaftsordnung, die auf absoluter Freiheit der Bürger beruhen müsse, von Lebenszielen und Zukunftsaussichten, doch können wir hier auf diese Einzelheiten nicht weiter eingehen; es sei nur erwähnt, daß sie oft in geistreicher, wenn auch hin und wieder paradoxaler Weise entwickelt werden.

Die praktische Realisierung dieser Anschauungen unter den Menschen sucht Lutoslawski durch Bildung einer Gemeinschaft freier und liebender Wesen zu beschleunigen. Er nennt diese Gemeinschaft Eleutheria, erwartet von ihr eine Genesung sämtlicher sozialer Übel und agitiert seit einigen Jahren zu ihrer gunsten besonders unter der polnischen Jugend.

W. M. Kozlowski gehört zu den rührigsten polnischen philosophischen Schriftstellern der letzten Zeit. Er ist aus Warschau nach Krakau übergesiedelt, wohnte dort mehrere Jahre, gab dort auch eine ethisch-philosophische Zeitschrift: Die Weltanschauung für Gebildete heraus und ist gegenwärtig als Dozent der Philosophie an der Universität in Genf, sowie als Professor an der neuen Universität (Université Nouvelle) in Brüssel tätig. In dem Zeitraume unseres Referats publizierte er in polnischer und französischer Sprache eine große Anzahl von Abhandlungen und Schriften, unter denen als die wichtigsten zur Charakteristik seines philosophischen Standpunktes zu zählen sind: Die Philosophie Schillers und sein Gedicht: Die Künstler, Lodź 1899; Die psychologische Quelle einiger Grundgesetze der Natur, Warschau 1899; Philosophische Skizzen. Gesammelte Abhandlungen, daselbst 1900; Das Reich der Ideale, Krakau 1901. Le Positivisme en Pologne, Rede gehalten bei Enthüllung der Statue

August Comtés in Paris im Mai 1902, Versailles 1902; Klassifikation der Wissenschaften, 2. Aufl. Krakau 1902; Die Prinzipien der Naturwissenschaft im Lichte der Erkenntnistheorie, — eine polnische Bearbeitung der in Brüssel gehaltenen Vorlesungen, Warschau 1903; Der Dekadentismus der Gegenwart, 2. Aufl. Warschau 1904; Le Plein et le Vide, Abdruck aus den Archives de Psychologie, Genf 1904; ein Kompendium der Geschichte der Philosophie, 1. Teil, bis zum Ende des 18. Jahrhunderts, Warschau 1904.

Die Vielseitigkeit der in diesen Schriften behandelten Themen gibt einen annähernden Begriff von der Weite der Weltanschauung, welche den Inhalt dieser Schriften bildet. Kozlowski ist im ganzen den Neukantianern zuzuzählen und legt besonderes Gewicht auf die Ausbildung der naturwissenschaftlichen Erkenntnistheorie, wie dies vorzüglich sein Werk über die Prinzipien der Naturwissenschaft beweist, in welchem er sowohl die logischen Postulate des Wissens, als auch seine intuitiven Elemente einer Analyse unterzieht und zum Resultate gelangt, daß nicht bloß die Naturwissenschaft, als Erzeugnis unserer psychophysischen Organisation bezeichnet werden muß, sondern auch die Natur selbst, sofern sie Objekt des Wissens ist. Zugleich betont er aber die ästhetische und ethische Entwicklung des Menschen vom „Standpunkte des Ideals“. Darauf beruht seine Vorliebe für die Kunst und Poesie, und insbesondere für Schiller. Hervorzuheben ist dabei auch, daß Kozlowski bestrebt ist, den widerspruchsvollen Dualismus zwischen der mechanischen Naturwissenschaft und der Ethik des Ideals, der schon bei Kant und noch mehr bei Alb. Lange so schroff hervortritt, nach Möglichkeit zu überwinden. Dieses Streben gibt auch seiner Philosophie ein eigentümliches Gepräge.

In seiner Erkenntnistheorie sucht Kozlowski nachzuweisen, daß die Wissenschaft selbst den Dualismus zwischen Denken und Sein, Idee und Wirklichkeit erzeugt, weil sie ihrer Natur nach auf der Gegenüberstellung des Inneren und Äußeren, des Bewußtseins und seines Gegenstandes beruht. Ebenso liegt es in der Natur der Sache, daß auch die höchstmögliche Wissenschaft, trotz alles Strebens nach Objektivität, an den subjektiven Standpunkt

gebunden ist und ihn nicht verlassen kann, ohne sich selbst aufzugeben. Das Wesen der Wissenschaft beruht eben auf einer Einschränkung des Bewußtseinsinhaltes und zwar auf einer möglichst genauen Elimination aus unseren Begriffen aller spontaner Wissenselemente zum Zwecke der Lösung konkreter Fragen mit Hilfe einer rein rationalen Konstruktion der Objekte des Wissens. Trotzdem nehmen jene Wissenselemente in unbewußter, intuitiver Weise Anteil an unseren wissenschaftlichen Konstruktionen, wie dies die Begriffe der Bewegung, Ausdehnung usw. beweisen. Unsere innere Erfahrung, also auch unser Bewußtseinsinhalt, umfaßt ein viel weiteres Gebiet als die Wissenschaft, und man kann nicht sagen, daß dies Gebiet nicht erkannt werden könne, nur deswegen, weil es für die Wissenschaft und ihre rationalen Konstruktionen nicht zugänglich ist. Unsere Erkenntnis hat nicht bloß Wissenschaft zum Zweck und befaßt sich daher nicht bloß mit Fragen des Wissens; — sie strebt ebenso sehr nach Lösung praktischer Lebensfragen, nach Bestimmung nicht bloß des Seins, sondern auch des Wertes, den verschiedene Objekte und Handlungen für uns haben. Infolgedessen gibt es für uns nicht bloß wissenschaftliche, sondern auch poetische und ethische Wahrheit. Daß sie die Form von Idealen annimmt ist nicht zu verwundern, da auch das Wissen in seinen höchsten rationalen Konstruktionen ein Ideal ist, das wir auf Grund unserer Selbsttätigkeit zu realisieren suchen. Schließlich haben wir bei aller Tätigkeit einen harmonischen Ausgleich zwischen uns und unserer Umgebung zum Zwecke: die Wissenschaft erstrebt diesen Ausgleich auf dem Gebiete des Denkens, die Kunst und Poesie auf dem des Gefühls, die Ethik auf dem Gebiete des Willens. Das wirkliche Sein ist in allen diesen Fällen nicht die sinnliche Welt, sondern jenes Streben nach dem Ideale welches die eigentliche Quelle des Lebens und Daseins bildet.

Das Kompendium der Geschichte der Philosophie Kozlowskis berücksichtigt in anerkennenswerter Weise, neben dem gewöhnlichen Inhalte, auch die Bedeutung der verschiedenen philosophischen Lehren für die Realisierung jener höchsten Ideale, von denen soeben die Rede war.

Wladislaw Heinrich ist ebenfalls aus Warschau nach

Krakau übergesiedelt und wurde hier, nach Beendigung seiner Studien in Deutschland und England, Assistent am physiologischen Institut. Dies gab ihm Gelegenheit, selbständige Untersuchungen auf dem Gebiete der experimentellen Psychologie zu unternehmen. Eine Reihe dieser Untersuchungen sind in den Abhandlungen der Krakauer Akademie der Wissenschaften veröffentlicht worden, wie z. B. Über die Schwankungen der Spannung kaum bemerkbarer Empfindungen, 1899; Über die Beständigkeit der kaum bemerkbaren Empfindung bei Anwendung reiner Töne, 1900; Kritische Übersicht der bisherigen Forschungen über Farbenempfindungen, 1900; Über die Funktion des Trommelfells, 1903, und andere. In deutscher Sprache finden sich ähnliche Untersuchungen von Heinrich in der Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, wie z. B. Über die Aufmerksamkeit usw. Allgemeine prinzipielle Fragen zur Psychologie behandeln seine deutsche Schriften: Die moderne physiologische Psychologie in Deutschland, 2. Aufl., Zürich 1899 und Zur Prinzipienfrage der Psychologie, daselbst 1899. Die Resultate seiner psychologischen Untersuchungen brachte er in Zusammenhang mit der Erkenntnistheorie, sowohl in den erwähnten deutschen Schriften als in den polnischen: Über das Verhältnis der physischen Begriffe und Grundsätze zur Philosophie, Warschau 1899 und Theorien und Resultate psychologischer Forschungen, daselbst 1900. In bezug auf diese erkenntnistheoretischen Anschauungen genüge hier die Bemerkung, daß Heinrich auf dem Standpunkte von Avenarius' Empirio-Kritizismus steht und denselben möglichst konsequent auf die Psychologie anzuwenden sucht. In diesem Sinne meint er, daß jede Untersuchung sich auf die Veränderungen einerseits in der sachlichen Umgebung des Menschen, andererseits in den Aussagen der menschlichen Individuen beschränken müsse. Jede psychische Tätigkeit, welche wir an anderen zu beobachten glauben, vereinigt ursprüngliche Annahmen mit philosophischer Abänderung derselben. Die letztere haben wir zu eliminieren, um eine Behandlung der Psychologie, „ohne Hineinziehung des Bewußtseins" zu ermöglichen.

Z. Balicki hat sich durch seine Schriften zur Soziologie und Ethik bekannt gemacht. Hierher gehören: Der Parlamentarismus, Lemberg 1900; Der nationale Egoismus und die Ethik, 1902; Die Methoden der sozialen Wissenschaften und ihre Entwickelung im 19. Jahrhundert, Warschau 1903 und zahlreiche Abhandlungen in Weryhos Philosophischer Revue, wie: Soziolgische Grundlagen der Nützlichkeit, 1899; Der Hedonismus als Ausgangspunkt der Ethik, 1900 und andere. Balicki tritt als entschiedener Gegner des Marxismus auf. Er betont auf Grund der Völkerpsychologie die Selbständigkeit und Eigentümlichkeit des sozialen Bewußtseins und bekämpft von hier aus den einseitigen Individualismus. Selbst die individuellen ethischen Ideale ordnet er den Bedürfnissen und dem Wohle der gegebenen sozialen Formation unter. Die psychologische Methode ist zwar auch für ihn maßgebend, aber als ihr Objekt will er vor allem den Volks- und Gemeingeist anerkannt haben. Demgemäß verlangt er, daß man eine besondere soziologische Psychologie und Erkenntnistheorie schaffe, die als Grundlage dienen könnte zu einer befriedigenden wissenschaftlichen Erklärung des sozialen Lebens und seiner Erscheinungen.

An der Universität Krakau wird die Soziologie unter Berücksichtigung philosophischer Prinzipien von St. Grabski vertreten. Außer vielen Facharbeiten veröffentlichte er manches, das in unser Gebiet fällt, so besonders: Einleitung zur Methodologie der politischen Ökonomie, in Weryhos Revue 1899, sowie die deutsche Schrift: Zur Erkenntnistheorie der volkwirtschaftlichen Erscheinungen, Leipzig 1900, und andere. Von dem allgemeinen Satze ausgehend, daß die Methodologie der konkreten Wissenschaften eine Erkenntnistheorie der speziellen Gebiete der Erfahrung sein müsse, sucht Grabski diesen Satz, auf Grund einer kritischen Erörterung sowohl der historischen als der psychologischen Schule, in der Soziologie durchzuführen. Es ist dies, meint er, eine analoge Aufgabe, als die ist, welche sich Kant in der Kritik der reinen Vernunft stellte. Es handelt sich nämlich auch auf diesem konkreten Gebiete der Erfahrung, das die Wirt-

schaftslehre und die Soziologie untersucht, darum, die Frage zu beantworten, in welchem Verhältnis die empirischen Daten zu uns selber stehen, und welches die notwendigen Formen dieses Verhältnisses sind? Man hat daher auch im Bereiche der sozialen Erscheinungen alle individuelle zufällige Strebungen zu eliminieren, um die beständigen typischen Formen der sozialen Organisation genau zu bestimmen. Die Hauptschwierigkeit aller soziologischer Untersuchungen beruht nun darauf, daß das erkennende Subjekt zugleich ihr Subjekt und Objekt ist. Einerseits erscheinen uns nämlich die sozialen Verhältnisse als etwas von uns unabhängiges, andererseits sehen wir sie als unsere eigenen Schöpfungen an, als Erzeugnisse unserer Gedanken, Strebungen und Gefühle. Darauf beruht die soziologische Antinomie, die gelöst werden muß. In einseitiger Weise betonen die Forscher das objektive oder das subjektive Elemement der sozialen Verhältnisse, statt zu verstehen, daß wir es auf diesem Gebiete nur mit Verhältnissen zwischen verschiedenen Zuständen unseres eigenen Bewußtseins zu tun haben. Die sozialen Formen sind also nur Koordinationsformen unserer Bewußtseinszustände und können nur als solche näher bestimmt werden. Diesen kritischen Standpunkt sucht Grabski in den Spezialfragen der Soziologie und Nationalökonomie zu wahren und gibt ihnen dadurch eine neue interessante Beleuchtung.

Zu den Krakauer Soziologen wäre auch L. Gumplowicz zu zählen, da er aus Krakau stammt, hier anfangs an polnischen Zeitschriften tätig war, bis er 1876 nach Graz übersiedelte, wo er an der Universität anfangs als Dozent und seit 1882 als Professor der Soziologie wirkt. Er ist allgemein bekannt durch seine deutschen Werke auf diesem Gebiete, ganz besonders durch sein System der Soziologie, Wien 1887 (polnisch Warschau 1888), Die soziologische Staatsidee, Graz 1892, und sein Allgemeines Staatsrecht, Innsbruck 1897, neue, gänzlich umgearbeitete Auflage seines Philosophischen Staatsrechtes. Sein Standpunkt ist der dogmatische Naturalismus, den er auf dem Gebiete seiner Spezialität konsequent durchzuführen sucht. Als soziologische Urform nimmt er die Gruppe an, aus der sich die historischen Rassen bilden. Die Gruppen kämpfen miteinander, da die Übervölkerung

eine Ausdehnung ihrer Grenzen erfordert. Durch Unterdrückung der einen Gruppen durch andere entsteht der Staat, dessen ursprüngliche Gestaltung sich in den Kasten darstellt. Zu diesen kommen in weiterem Fortgange verschiedene ökonomische Einrichtungen, die eine vollere Organisation des Staates zur Folge haben, wie die Familie, Eigentum, Recht usw. Immer aber bleibt der Staat eine Organisation, in welcher die mächtigere Minorität die Majorität beherrscht. Daher denn auch von einem Rechtsstaat im eigentlichen Sinne des Wortes gar nicht die Rede sein könne. Der Erhaltungstrieb treibt die unterdrückten Gruppen immer wieder zum Kampf gegen die Unterdrücker. Als Mittel dieses Kampfes dienen oftmals schöne Phrasen von Freiheit und Gleichheit, aber dies ändert nicht den eigentlichen Tatbestand, der darauf beruht, daß die geschichtliche Entwickelung durch egoistische Motive und Machtverhältnisse verschiedener Gruppen bedingt wird. Nur mit Hilfe dieser Motive kann auch ein Fortschritt erhofft werden. Derselbe verlangt, daß sich Vereinigungen, Föderationen von Völkern und Staaten bilden, die die höheren, geistigen Interessen entsprechend unterstützen. Dies ist auch das einzige ethische Element, das Berücksichtigung findet. Angesichts eingehender Spezialforschungen kommt Gumplowicz nicht zu einer philosophisch-kritischen Begründung seines Naturalismus.

Hier, unter den Krakauer Philosophen soll auch Jerzy Żulawski erwähnt werden, obwohl er nicht in Krakau selbst, sondern in einer Provinzialstadt tätig ist und außerdem sich mehr als Dichter denn als Philosoph bekannt gemacht hat. Aber er hat den Ausspruch getan, daß die größten Philosophen Dichter waren und die größten Dichter Philosophen und begründete diesen Ausspruch von einem allgemeinen Standpunkte aus, — was ihn auf das Gebiet der Philosophie führte. Seine diesbezügliche Schrift ist eine Sammlung von Abhandlungen, die er unter der Aufschrift Prolegomena, Lemberg 1902, herausgegeben hat. Im Sinne des obigen Satzes und in Übereinstimmung mit dem Langeschen Neukantianismus, der mit der immanenten Philosophie in Einklang gebracht wird, sieht Zulawski keinen prinzipiellen Unterschied zwischen Poesie und Philosophie. Beide sind Produkte der schöpferi-

schen Tätigkeit des Geistes. Die Wahrheit wird ebenso wenig wie das Schöne vom Menschen entdeckt, sondern sie wird geschaffen. Wenn wir unseren angeborenen Trieb nach Erkenntnis zu befriedigen suchen, so schaffen wir ein Weltbild, das in sich zusammenhängend uns als Wahrheit erscheint. Die Kunst dagegen befriedigt die übrigen Bedürfnisse unseres Geistes. Beide sind die höchsten Betätigungen des inneren Lebens und führen zur wahren Zivilisation. Was die konkrete Ausbildung einer philosophischen Weltanschauung anlangt, so stellt sich dieselbe in den erwähnten Abhandlungen, sowie in seinen Gedichten als ein skeptischer Pessimismus dar, der sich selbst durch ein energisches Streben nach Wahrheit und Vollkommenheit zu überwinden sucht. Dieses Streben bildet ein optimistisches Element, das den Irrgängen und Übeln des Lebens entgegentritt. Erwähnt sei hier, daß Zuławski auch eine Abhandlung über das Problem der Kausalität bei Spinoza, 1899 in Prof. L. Steins Berner Studien veröffentlicht und dieselbe in ausführlicherer Bearbeitung in polnischer Sprache herausgegeben hat, Warschau 1902.

An der theologischen Fakultät zu Krakau werden die philosophischen Studien auch mit viel Eifer betrieben. Hier wirkt in dieser Richtung hauptsächlich Prof. Fr. Gabryl. Seine Hauptleistung ist eine Allgemeine Metaphysik als Lehre vom Sein, Krakau 1903. Ferner schrieb er eine Formale Logik, eine Abhandlung über die Unsterblichkeit der Seele, 1895, und eine gründliche Untersuchung über die Kategorien des Aristoteles, in den Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Krakau 1897. In der letzteren sucht er gegen Trendelenburg nachzuweisen, daß die Kategorien für Aristoteles nicht bloß eine logische, sondern ebenso eine metaphysische Bedeutung haben, und daß er sie nicht bloß aus der grammatischen Analyse ableitet, sondern dabei auch die realen Erscheinungen des Seins berücksichtigt. Was die Metaphysik Prof. Gabryls anlangt, so zerfällt sie, nach einer Einleitung über die Möglichkeit, Methode und Geschichte der Metaphysik (S. 3—64), in vier Teile: 1. Das Sein im allgemeinen und dessen Einteilung (S. 65—142), 2. Allgemeine Eigenschaften des Seins (S. 142—282), 3. Die höchsten

Gattungen des Seins oder die Kategorien (S. 283—439), 4. Die Ursachen des Seins (S. 440—523). Der Standpunkt des Verfassers ist im allgemeinen der aristotelisch-thomistische. Dabei ist aber mit Anerkennung hervorzuheben, daß der Verfasser bei jeder Frage von Bedeutung die entgegengesetzten Anschauungen der Denker bis auf die neueste Zeit berücksichtigt und seine Auffassung nach kritischer Sichtung der Argumente zu begründen sucht. Es macht dies sein Werk besonders auch vom pädagogischen Standpunkte aus wertvoll.

Zu den philosophierenen Theologen ist in Krakau auch J. Nuckowski zu zählen, der eine Schrift: Der prinzipielle Ausgangspunkt der philosophischen Forschung, Krakau 1899, sowie Anfänge der allgemeinen Logik für Schulen, Krakau 1903 veröffentlicht hat. Die letzteren entsprechen ihrem Zwecke. In der ersteren führt der Verfasser alle Erkenntnis, also auch die philosophische auf vier Grundwahrheiten zurück: 1. Die Tatsache des Bewußtseins, welche zugleich die Anerkennung einer objektiven Welt enthält, 2. Das Faktum und das Prinzip der Augenscheinlichkeit, 3. Das Prinzip der Identität und des ausgeschlossenen Widerspruchs und 4. Das Prinzip des Grundes. Die Begründung dieser Wahrheiten stützt der Verfasser auf kritische Daten aus der Geschichte der Philosophie mit Berücksichtigung der neuesten Anschauungen.

Ehe wir von Krakau scheiden ist noch ganz besonders hervorzuheben, daß in den Publikationen der Akademie der Wissenschaften ein überaus reiches Material zur Geschichte des geistigen Lebens, also auch der Philosophie in Polen zutage gefördert wird. Eine außergewöhnliche Anregung dazu bot die 500jährige Feier der Gründung der Jagiellonischen Universität, die 1900 begangen wurde. Die Geschichte der Universität hat Prof. K. Morawski in zwei Bänden bearbeitet. Zu den Schriftstellern, die dieses historische Material veröffentlichen und mit vielen belehrenden Erklärungen versehen, gehören außer Morawski, vornehmlich: W. Abraham, Al. Brückner, Z. Celichowski, Ign. Chrzanowski, J. Fijałek, J. Kallenbach, A. Karbowiak, R. Plenkiewicz, W. Rubczyński, S. Windakiewicz und andere.

(Fortsetzung folgt.)

Die neuesten Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Literatur.

Beiträge zur Geschichte d. Philosophie d. Mittelalters. Hrsg. von Proff. Clem. Baeumker u. Geo. v. Hertling. V. Bd. 2. H. Münster, Aschendorff.

Falkenberg, Rich., Geschichte d. neueren Philos. von Nikolaus v. Kues bis zur Gegenwart. 5. Aufl. Leipzig, Veit & Co.

Garbe, Rich., Bhagavadgîtâ, aus d. Sanskrit übers. Leipzig, Haessel.

Lucka, Em., O. Weininger, sein Werk u. seine Persönlichkeit. Wien, Braumüller.

Kant's gesammelte Schriften. Hrsg. v. d. königl. preuß. Akad. d. Wiss. I. Abtlg. II. Bd. Vorkritische Schriften. Berlin, Georg Reimer.

Silesius, Des Angelus, cherubinischer Wandersmann. Hrsg. v. Wilh. Bölsche. Jena, Diederichs.

Simmel, Geo., Kant. 2 Abdr. Leipzig, Duncker & Humblot.

Leonardi, Herm., K. Chr. Fried. Krause als philos. Denker gewürdigt. Aus d. philos. Nachlasse d. Verf. hrsg. v. P. Hohlfeld u. Aug. Wünsche. Leipzig, Dieterich.

Bibliotheken der Aufklärung. Was ist Aufklärung? v. Im. Kant. Mit einer Einltg. v. Prof. Jodl. Frankfurt a. M., Neuer Frankfurter Verlag.

Harzer, P., Die exakten Wissenschaften im alten Japan. Kiel, Lipsius & Tischer.

Die Philosophie im Beginn d. 20. Jahrh. Festschrift für K. Fischer, unter Mitwrkg. v. Bauch, Groos, Lask, Liebmann, Rickert, Troeltsch, Wundt hrsg. v. Windelband. 2. Bd. Heidelberg, Winter.

Vogel, Aug., Ueberblick ü. d. Gesch. d. Philosophie in ihren interessantesten Problemen. II. Tl. Die neue und die neueste Philosophie. Leipzig, Brandstetter.

Zeiss, M., Ragnarök. Eine philos.-soc. Studie. Straßburg, Singer.

B. Französische Literatur.

Picavet, F., Essai d'une histoire générale et comparée des Philosophies medievales. Paris, Alcan.

Decharme, La Critique des traditions religieuses chez les Grecs. Paris, Picard.

Lichtenberger, Henri Heine penseur. Paris, Alcan.

Jansenns, L., Le Néo criticisme de Ch. Renouvier. Paris, Alcan.

C. Englische Literatur.

Gaye, The platonic conception of Immortality and its Connexion with the theory of Ideas. London, Claye.

D. Italienische Literatur.

Juvalla, La Dottrina delle due Etiche di H. Spencer. Pavia, Bizzoni.

Dillari, Il pensiero filosofico di Spencer. Torino, Bocca.

Levi, L'indeterminismo nella filosofia francese contemporanea. La filosofia della Contingenza. Firenze, Seeber.

Eingegangene Bücher.

Adickes, E., Charakter und Weltanschauung. Akademische Antrittsrede. Tübingen 1905. J. C. B. Mohr.

Baillou, Baron L., Philosophische Schriften Bd. I: Über das Fundament der Erkenntnis. Laibach. Otto Fischer.

Berg, G. O., Metaphor and Comparison in the Dialogues of Plato. Diss. Berlin 1904. Mayer & Müller.

Borghorst, G., De Anatolii fontibus. Diss. Berlin 1905.

Cartellieri, A., Über Wesen und Gliederung der Geschichtswissenschaft. Leipzig 1905. Dyksche Buchhandlung.

Engle, J. S., Analytic interest psychology and synthetic philosophy. Baltimore 1904. King Brothers.

Friedrich, P., Apollon und Dionysos. Ein Beitrag zur dualistischen Weltanschauung. Dem Andenken Otto Weiningers. Berlin 1905. Richard Schröder.

Garbe, Die Bhagavadgîtâ. Aus dem Sanskrit übersetzt. Mit einer Einleitung über ihre ursprüngliche Gestalt, ihre Lehren und ihr Alter. Leipzig 1905. H. Haessel.

Geißler, E., Das empirische Ich oder die Menschen in der Fichtischen Philosophie. Diss. Erlangen 1904.

Krause, K. C. F., Vorlesungen über psychische Anthropologie. Aus dem handschriftlichen Nachlasse des Verfassers herausgegeben von P. Hohlfeld und A. Wünsche. Leipzig 1905. Dieterichsche Verlagsbuchhandlung.

Leonhardi, H. Freiherr von, Karl Christian Friedrich Krause als philosophischer Denker gewürdigt. Aus dem philosophischen Nachlasse des Verfassers herausg. von P. Hohlfeld und A. Wünsche. Leipzig 1905. Ebenda.

Millard, E., Une loi historique. vol. II: Les Juifs. Les Grecs. Les Italiens. Bruxelles 1905. Henri Lamertin.

Moses Maria, Danke Peter. Leipzig 1905. Verlag der Schriften Moses Maria.

Ranzoli, C., Dizionario di scienze filosofiche. Milano 1905. Ulrico Hoepli.

Reinke, J., Philosophie der Botanik. Leipzig 1905. J. A. Barth.

Sellin, E., Die Spuren griechischer Philosophie im alten Testament. Leipzig 1905. A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung Nachf.

Simmel, G., Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine erkenntnistheoretische Studie. 2. Aufl. Leipzig 1905. Duncker & Humblot.

Sternberg, Th., Allgemeine Rechtslehre. Teil I. II. (Sammlung Göschen Bd. 169, 170.) Leipzig 1904. G. J. Göschensche Verlagshandlung.

Stöckl, A., Lehrbuch der Philosophie. Neubearbeitet von G. Wohlmuth. Bd. I. 8. Auflage. Mainz 1905. Kirchheim & Co.

Troeltsch, E., Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft. Tübingen 1905. J. C. B. Mohr.

Ueberweg, F., Grundriß der Geschichte der Philosophie. Bearb. u. herausg. von M. Heinze. II. Teil 9. Aufl. Berlin 1905. E. S. Mittler & Sohn.

Vorträge: Über mehrdimensionale Räume (E. Müller). Über den zentralen Sehakt (S. Exner). Über die Notwendigkeit willenstheoretischer Betrachtungsweise neben der erkenntnistheoretischen (R. Goldscheid). Der Wille zum Schmerz, ein psychologisches Paradoxon (R. Eisler). [Wissenschaftliche Beilage zum 17. Jahresbericht (1904) der Philosophischen Gesellschaft an der Universität zu Wien]. Leipzig 1904. J. A. Barth.

Wundt, W., Psychologische Studien. Bd. I. Heft 1. (Neue Folge der Philosophischen Studien). Leipzig 1905. Wilhelm Engelmann.

Zeitschriften.

Zeitschrift für Philosophie u. philos. Kritik. 125,2. Hoffmann, A., Zur geschichtlichen Bedeutung der Naturphilosophie Spinozas. — Pflaum, Chr., Bericht über die italienische philos. Literatur des Jahres 1902.

Kantstudien. Bd. 9, H. 3 u. 4. Bauch, B., Luther und Kant.

Revue Philosophique. Fovillée, A., La Raison pure pratique doit-elle être critiquée?

Revue de Metaphysique et de Morale. Leibniz, Trois dialogues mystiques inédits, Fragments publiés avec une introduction de Jean Baruzzi.

Mind. Walsh, The transcendental idealism and the realist empiricism of Kant. — Russel, B., The theory of Meinong on the complexus and assomptions.

Rivista filosofica. Cantoni, Le ultime lettere di Kant.

Archiv für Philosophie.

I. Abteilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XVIII. Band. 4. Heft.

XVII.

Platons Ideenlehre.

Von

H. Gomperz.

Einer der gründlichsten Kenner Platons, und zugleich einer unserer konsequentesten Denker, Paul Natorp, hat in ausführlicher Darstellung eine neue, unserer Überzeugung nach jedoch völlig verfehlte Auffassung der platonischen Ideenlehre zu begründen versucht. Eine selbständige und einigermaßen eingehende Besprechung dieses Versuches dürfte unter solchen Umständen einer besonderen Rechtfertigung nicht mehr bedürfen.

„Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus“ [1]) — was dieser Titel andeutet, das bestätigt das ganze Werk: es ist seinem Verfasser nicht weniger um die Verfechtung einer bestimmten philosophischen Richtung als um die Erklärung Platons zu tun. Auch dem Referenten sei deshalb zunächst eine prinzipielle Auseinandersetzung gestattet.

Jene Richtung, die auf dem Titelblatt die „idealistische“ heißt, bezeichnet N. im Verlaufe seiner Untersuchungen meist als die „kritische“ und setzt sie einer „dogmatischen“ entgegen. Wie er diese Ausdrücke versteht, erfahren wir am ausführlichsten S. 366 ff.

[1]) Leipzig. Verlag der Dürrschen Buchhandlung. 1903. VIII u. 474 S.

Danach richtet sich die „Wissenschaft“ auf den „Gegenstand“. Der Dogmatismus nun meint, dieser Gegenstand sei „gegeben“; die Erkenntnis habe sich nach ihm zu richten; und sie könne ihn erschöpfen. Für den Kritizismus dagegen bedeutet der Gegenstand ein durch die Wissenschaft zu bestimmendes x; diese Bestimmung habe auszugehen von den Gesetzen des Denkens, den Funktionen der Erkenntnis, den auf diese sich gründenden Methoden der Wissenschaft; doch auch so lasse sich dieser Prozeß der Determination nur annäherungsweise vollziehen, nie vollenden.

Solange diese These in solcher Allgemeinheit formuliert wird, mag man sich für sie auf Kant berufen. Sieht man näher zu, so steht N. von ihm doch recht weit entfernt. Denn für Kant ist zwar freilich nicht der „Gegenstand“ gegeben, wohl aber sind gegeben die „Anschauungen“, die sinnlichen Empfindungsqualitäten: aus ihnen baut der „Verstand“ einen geordneten Zusammenhang möglicher Erfahrung und damit auch ein System von empirischen „Gegenständen“ auf. Davon ist bei N. keine Rede: für ihn ist, so scheint es, nichts „gegeben“; auch nicht, wie etwa für Fichte, das „Ich“. Sondern als ein selbsttätiger, voraussetzungsloser Prozeß konstruiert „die Wissenschaft“ durch ihre eigentümlichen Methoden, die notwendigen Gesetze ihres Verfahrens, die Welt der Subjekte wie der Objekte; letztes Prinzip, voraussetzungslose Urvoraussetzung, ist die Methode des methodischen Verfahrens, das „Gesetz der Gesetzlichkeit“.

Dies ist jedenfalls eine eigenartige Ansicht. Zu widerlegen wird sie schwerlich sein. Vielleicht waltet wirklich zwischen allen Teilen der Welt ein so durchgreifender, geheimnisvoller Zusammenhang, daß Erkenntnis überhaupt nicht möglich wäre, wenn irgend etwas sich anders verhielte, als es tatsächlich von uns erkannt wird; vielleicht ist es z. B. in der Tat eine Bedingung möglicher Erfahrung, daß der Mensch 32 und nicht vielmehr 36 oder 28 Zähne habe. Immerhin wird man sagen dürfen, daß dies nicht eben der Eindruck ist, den der unbefangene Betrachter von der Arbeit der Wissenschaft empfängt. Durchweg vielmehr scheint diese Arbeit auf eine ihr äußerliche, blinde und brutale Tatsächlichkeit zu stoßen; und damit scheint denn auch das „Gegebene“

als ein an dem Zustandekommen der Erkenntnis irgenwie wesentlich mitbeteiligter Faktor sich zu erweisen. Und dies wird man noch hinzusetzen dürfen: alle Versuche, im einzelnen die konkrete Mannigfaltigkeit der Erfahrung auf dem Wege „transzendentaler Deduktion“ aus dem Wesen der Erkenntnis abzuleiten, sind bisher gescheitert; und auch N. ist diesem Schicksale nur entgangen, weil er eine solche Ableitung im Detail durchzuführen gar nicht unternommen, sondern sich auf die Proklamierung der allgemeinen Grundsätze beschränkt hat.

Doch wir treten an unsern Gegenstand näher heran und fragen: diese allgemeinen Grundsätze — mögen sie nun berechtigt sein oder nicht — sind es diejenigen Platons? Dies ist die Meinung des Verfassers. Die platonische Philosophie, so lehrt er, war eine „kritische“ in dem eben erklärten Sinne: ihre letzten Prinzipien, die „Ideen“, bedeuten Methoden des wissenschaftlichen Verfahrens, Gesetze der Erkenntnis: Aristoteles, ein unverbesserlicher „Dogmatiker“, hat sie mißverstanden und hat deshalb aus den Ideen „gegebene“ Realitäten, hyperphysische „Dinge“ gemacht. Ist diese Auffassung haltbar? Auch hier wird es von Vorteil sein, noch kurze Zeit allgemeinen Betrachtungen zu widmen.

Zunächst also: Sind die platonischen Ideen Methoden? Dies läßt sich in einigen Fällen mit einer gewissen Scheinbarkeit behaupten. Man könnte z. B. sagen, „das Gute“ bedeute die Methode der ethischen, „das Schöne“ die Methode der ästhetischen Bewertung; „das Ähnliche“ und „das Unähnliche“ repräsentierten das Verfahren der Gleichsetzung und Unterscheidung, „das Eine“ und „das Viele“ das Ansetzen und das Zählen von Einheiten, usf. Freilich wäre es auch hier kaum glaublich, daß Platon immerfort von diesen „Methoden“ reden, jedoch niemals ihr Wesen oder die Bedingungen ihrer Anwendung darlegen sollte: denn was nützt schließlich ein Verfahren, von dem weder das Wie noch das Wann seiner Verwendung bekannt ist, sondern allein sein Name? Und andererseits versteht sich von selbst, daß in zahlreichen Fällen eine solche Entsprechung zwischen Ideen und Methoden auch dann stattfinden müßte, wenn die ersteren im aristotelischen Sinne „hypostasierte Begriffe“ wären: da nämlich für jedes Gebiet, dessen

Gegenstände unter einen sehr allgemeinen Begriff fallen, notwendig auch besondere Verfahrungsweisen möglich sind. So entspricht natürlich dem Begriff „Tier" der Inbegriff der zoologischen Methoden: daraus folgt indes keineswegs, daß auch die platonische Idee des Tieres diese Methoden bedeutet, und nicht vielmehr jenen Begriff. Allein beschränken sich denn die platonischen Ideen auf Begriffe von solcher Allgemeinheit? N. selbst führt (S. 297) aus dem Philebos (p. 15 AB) als Beispiele von Ideen an „den Menschen, das Rind, das Schöne, das Gute". Nun frage ich: ist „das Rind" eine Methode? Wird man antworten, es bedeute dies eben die wissenschaftliche Theorie der Rindviehzucht und den Inbegriff der in dieser Theorie angewandten Methoden? Oder was für Methoden soll es sonst geben, welche auf das Rindvieh ausschließlich sich beziehen? Doch weiter: Wenn wir irgend etwas wissen, so ist es das, daß Platon als Ideen nicht nur Einheit, Vielheit und Unendlichkeit, sondern auch die einzelnen Zahlen (die μονάς, δυάς, τριάς usw.) angesetzt hat. Und abermals frage ich: ist die Dreiheit eine Methode? Gibt es irgend ein Verfahren der Dreiheitssetzung, das von der allgemeinen Methode des Zählens verschieden wäre?

Wie hilft sich nun der Verfasser in solchen Fällen? Er ersetzt die „Methode" durch das „Gesetz". Allein ich kann nicht umhin, zu glauben, daß er hierbei durch eine Äquivokation sich selber täuscht. Denn ein anderes ist das „Gesetz" als Norm des Denkens und das „Gesetz" als Regel des Geschehens. Jene mag man in gewissem Sinn mit der Methode gleichsetzen, diese fällt mit ihr so wenig zusammen, daß sie vielmehr ein Ergebnis methodischer Untersuchung darstellt. N. sagt (S. 390), man könne sich „als Beispiel einer platonischen Idee ein Gesetz wie etwa das Newtonsche Attraktionsgesetz" denken. Aber ist ein solches Gesetz eine Methode? Ganz im Gegenteil ist es offenbar ein Ausdruck, den wir für die Erscheinungen finden, indem wir sie nach gewissen Methoden bearbeiten. Doch gleichviel: sind die platonischen Ideen wenigstens „Gesetze" in diesem Sinne? Allein sicherlich gilt von Naturgesetzen in noch höherem Grade, was wir eben von Methoden sagten: wer von ihnen verständlich sprechen will, muß uns sagen,

wie sie lauten, nicht, wie sie heißen! Gibt es nun irgend ein Beispiel, daß Platon eine Idee formuliert hätte als ein Gesetz von bestimmtem Inhalt? Gibt es in all seinen Schriften einen einzigen Satz von der Form: „Wenn man einen Körper, der dichter ist als das Mittel, in dem er sich befindet, der Unterlage beraubt, so fällt er senkrecht gegen die Erdoberfläche, und dies ist die Idee der Schwere"? Solange jedoch ein solcher Satz, oder irgend ein Äquivalent eines solchen Satzes, nicht nachgewiesen ist, haben wir gar kein Recht, die Ideen als Naturgesetze zu deuten; und ebensolange muß es als vollkommen willkürlich gelten, wenn N. unter dem ὃ ἔστι ζῷον den „Verein der gesetzlichen Grundlagen aller fundamentalen Lebensbedingungen" versteht (S. 342), bei den Ideen von Haar, Lehm und Kot „an ein Gesetz der chemischen Zusammensetzung" denkt (S. 228) und die „Teilhabe" der Dinge an den Ideen „ganz schlicht das Verhältnis des Falls zum Gesetz" besagen läßt (S. 151). Und wie könnte auch dies die Bedeutung der Idee sein, da doch Naturgesetze nur auf Veränderungen sich beziehen, die Ideen aber ganz überwiegend auf Gegenstände, Eigenschaften und Relationen? Was für Bedingungen der Gleichheit z. B. sollte denn die also verstandene „Idee" der Gleichheit angeben?

Doch da erwidert N. (S. 151): „Das jedesmalige (empirische) Subjekt, von welchem dies Prädikat ausgesagt wird, ist schön aus keinem anderen Grunde, als weil es „teilhat" an jenem, dem Schönen selbst; d. h. weil es die Bedingungen erfüllt, welche die Definition des Schönen für die Anwendung dieses Prädikats auf ein gegebenes = x festsetzt." Auch hier scheint mir N. zu übersehen, daß damit nun wieder eine ganz andere, somit eine dritte Bedeutung der Idee behauptet wird. Erst sollte sie „Methode" sein, nämlich ein Verfahren der Begriffsbildung und Gesetzesformulierung, dann ein Gesetz, und jetzt endlich eine Definition. Oder sind Definition und Gesetz doch dasselbe? Gewiß nicht! Jene gibt an, was ich unter A verstehe; dieses sagt eine konstante Beziehung dieses A zu einem B aus. Es definiert z. B. Platon die Gerechtigkeit als die Eigenschaft, das Seine zu tun. Kann man deswegen sagen, daß der Gerechte das Seine tue, sei

ein Gesetz? Dies wäre vielmehr eine Tautologie — und dasselbe würde von jedem „Gesetze“ gelten, das sich darauf beschränkte, Begriffe zu definieren, statt von schon anderweitig definierten Begriffen etwas auszusagen. Indes, lassen sich nun wenigstens die platonischen Ideen wirklich als Definitionen erklären? Auch dies scheint mir unmöglich. Und wiederum muß ich fragen: gibt es denn auch nur eine einzige platonische Stelle, an der als Beispiel einer Idee — ein Satz angeführt wird? Freilich, das wäre gewiß in Platons Sinne, wenn man sagte, durch die Definition werde die Idee erkannt; die Idee des Schönen z. B. erkenne man, indem man einsehe, was das Schöne ist. Allein darin liegt nicht, daß die Idee die definitio, vielmehr daß sie das definitum ist. Das in der Begriffsbestimmung Bestimmte aber ist — nicht eine Methode, nicht ein Gesetz, nicht eine Definition, sondern eben ein Begriff. Und damit wären wir denn schließlich bei dieser alten Erkenntnis wieder angelangt: die platonischen Ideen sind Begriffe.

Und auch diese Erklärung der „Idee“ ist N. selbst nicht fremd. Denn auf S. 70 f. z. B. wird das reine Sein der Idee ganz schlicht so erklärt: „Es soll der Begriff von allem Sinnlichen rein abgelöst, es soll die Denksetzung, rein nach dem darin gesetzten Inhalt, ohne jede fremdartige Beimischung im Gedanken festgehalten werden.“ Hier ist, wie man sieht, von Methoden, Gesetzen und Definitionen gar keine Rede; sondern hier ist die Idee, was sie immer war: ein Begriff, d. i. eine Gruppe logischer Bestimmungen. Trotzdem glaubt N., auch hier noch von allen älteren Erklärern weit abzuweichen. Denn sie alle haben, ihm zufolge, an Platons Gedanken sich schwer versündigt: sie haben, das ist seine immer wiederkehrende Klage, seit Aristoteles in dogmatischer Verblendung aus den Ideen Dinge gemacht; sie haben Platon zugemutet, daß er für diese Ideen ein substantielles Sein in Anspruch nehme, sie für Sachen halte, die doch nie und nirgend in der Welt anzutreffen seien, kurz — wir dürfen es wohl so ausdrücken — er habe die Begriffe hypostasiert. Über das Recht dieser Beschuldigung nun möchte Referent sich mit dem Verfasser noch kurz prinzipiell auseinandersetzen, ehe er auf dessen Kommentar zu den einzelnen Dialogen eingeht. Auch diese Beschuldigung

nämlich halte ich nur zum Teil für begründet. Und was mir an ihr unbegründet scheint, möchte ich auf einen doppelten Fehler zurückführen. Ich glaube nämlich: N. überschätzt das Maß von Hypostasierung, welches die Mehrzahl seiner Gegner Platon zutraut, und er unterschätzt das Maß von Hypostasierung, das auch er selbst noch diesem Denker leiht und leihen muß.

Die Ideen, so versichert der Verfasser ungezählte Male, sind Gesetze. Allein was sind denn Gesetze? Eines betont er jedenfalls mit vielem Nachdruck (S. 397): das Gesetz ist die Ursache des Einzelfalles. Dies schließt verschiedene Möglichkeiten aus. Das Gesetz kann nicht bloß die Summe aller Einzelfälle sein; sonst wären ja diese ihre eigene Ursache. Es kann auch nicht bloß ein Gedanke sein, in dem wir die vielen Einzelfälle zusammenfassen: denn gewiß werden diese nicht durch unsere Gedanken verursacht. Und endlich: irgend eine Art von Sein muß wohl auch dem „Gesetz" zukommen, da man doch etwas, was gar nicht existierte, schwerlich als die Ursache realer Vorgänge bezeichnen würde. Liegt darin, daß das Gesetz an einem bestimmten Ort oder zu einer bestimmten Zeit existiert? daß man irgendwo zwischen Saturn und Uranus über das Gravitationsgesetz stolpern oder daß es einen irgend einmal um Mitternacht erschrecken könnte? Gewiß ist dies nicht die Meinung von N. Aber was ist denn dann seiner Meinung nach ein Gesetz? Offenbar ein Etwas, dem wohl eine gewisse Art des Seins zukommt, jedoch weder die eines körperlichen Dinges noch diejenige eines seelischen Erlebnisses. Und diesen Begriff von Realität leiht er daher notwendig auch Platon, wenn er dessen „Ideen" als „Gesetze" erklärt. Indes, eben dies und nicht mehr ist es, was auch seine Gegner behaupten. Wenigstens die Verständigen unter ihnen; denn daß verbissene Gegner Platons sich vielleicht die Ideen wie Fässer in einem Keller denken mögen, will ich gewiß nicht bestreiten. Aristoteles aber und seine modernen Nachfolger behaupten doch nur den χωρισμός: Platon soll die Idee gedacht haben als etwas von den Einzeldingen „Getrenntes", von ihnen Verschiedenes, d. h. als etwas, was wohl ein Sein hat, allein weder das eines Körpers noch das eines Bewußtseins. N. freilich entrüstet sich fortwährend darüber, daß der Stagirit die Idee als „ein

besonderes, für sich existierendes einzelnes Ding" (S. 380), ihr Sein als „Existenz in concreto" (S. 390) verstanden habe. Er übersieht, wie mir scheint, daß die Beantwortung der Frage, ob diese Bestimmungen auf die platonische Idee zutreffen, nicht nur von unserem Verständnis des letzteren Begriffes abhängt, sondern auch von der Art, wie wir die Begriffe „Ding", „Existenz", „Konkret" usw. definieren. Schreibt man z. B. allem, was irgendwie ist, „Existenz" zu, dann „existiert" gewiß auch die platonische Idee; aber ebenso gewiß „existiert" sie nicht, wenn man zur „Existenz" ein Sein zu bestimmten Zeiten und an bestimmten Orten verlangt. In der Tat ist nichts schwankender als die ontologische Ausdeutung des Intelligiblen: für Platon ist es das „wahrhaft Seiende", für Chrysipp zwar ein „Etwas", jedoch kein „Seiendes"; von altersher bezeichnet man die Anerkennung des Intelligiblen als „Realismus", und jüngst ist ihm gerade die „Realität" abgesprochen und dafür ein „ideales Sein" zuerkannt worden; ja Bolzano hielt es für eine der merkwürdigsten Eigenschaften der „Vorstellungen an sich", daß sie „nicht existieren". Man ersieht hieraus: nicht irgend eine bestimmte Art und irgend ein bestimmter Grad der Realität sind das Wesentliche und Charakteristische an der „Hypostasierung" des Intelligiblen, sondern die Anerkennung des Logischen als einer besonderen, dem Physischen und Psychischen koordinierten Sphäre — mag man immerhin nur diesen beiden letzteren Sphären „Existenz" und nur der physischen allein „Dinglichkeit" zuschreiben wollen. Wer immer einem Begriffe wahre Einheit und numerische Identität zuerkennt — ohne Rücksicht darauf, von wem und zu welcher Zeit derselbe gedacht und auf welche Objekte er angewandt wird; und ebenso wer immer einem Satze wahre Einheit und numerische Identität zuerkennt — ohne Rücksicht darauf, von wem und zu welcher Zeit derselbe gedacht und auf welche Sachverhalte er angewandt wird — der „trennt" das Logische vom Physischen und vom Psychischen im Sinne des aristotelischen χωρίς. Dies aber tut N. ganz ebenso unzweifelhaft hinsichtlich der „Gesetze" wie Platon hinsichtlich der „Ideen". Einerseits nämlich ist doch ein Gesetz nichts anderes als ein Satz: ein Satz, der von unbegrenzt vielen Einzelfällen etwas Gemeinsames aussagt. Und

andererseits verhält sich der Inhalt dieses Satzes, als ein Typus des Geschehens, ganz ebenso zu jenen einzelnen Geschehnissen, wie sich der Inhalt der Idee, als ein Typus von Gegenständen, Eigenschaften usw., zu den einzelnen Gegenständen, Eigenschaften etc. verhält. Unterscheidet daher N. das Gesetz von den Einzelfällen und sieht sogar in ihm deren „Ursache", so verfährt er in jeder Hinsicht und genau ebenso wie Platon, wenn dieser die Idee von den Einzeldingen unterscheidet und in ihr deren „Prinzip" erblickt. Allein dies hat nicht darin seinen Grund, daß die platonische Idee ebensowenig Realität hätte wie das Gesetz und überhaupt in Wahrheit nur ein Gesetz wäre, sondern umgekehrt darin, daß das Gesetz ebensoviel Realität hat wie die Idee und überhaupt in Wahrheit nur eine platonische Idee ist.

Ich füge noch eine allgemeine Bemerkung hinzu. Sie betrifft das Recht dieser „Trennung" des Logischen vom Physischen und Psychischen. Diese halte ich nämlich in demselben Sinne für berechtigt wie die „Trennung" des Physischen vom Psychischen. Und glücklicherweise scheint es mir dabei keinen Unterschied zu machen, ob man die Frage von einem „dogmatischen" oder von einem „kritischen" Standpunkte aus untersucht. Fragt man, was „gegeben" ist, so wird nach dem Zeugnisse des gemeinen Bewußtseins der Körper erfahren als ein und derselbe — trotz der Mehrheit und dem Wechsel der Wahrnehmungen, in denen wir ihn erfassen; und ebenso wird auch der Begriff oder der Satz erfahren als ein und derselbe — trotz der Mehrheit und dem Wechsel der Denkakte, in denen wir ihn erfassen. Und fragt man nach den Forderungen der Wissenschaft, so müssen die Körper von den Bewußtseinstatsachen unterschieden werden, weil zwischen ihnen Beziehungen möglich sind, die zwischen diesen nicht bestehen können (z. B. Nebeneinander, Bewegung usw.), und weil auf diese Beziehungen die Wissenschaft der Physik sich gründet; und ebenso müssen auch die Begriffe, Sätze usw. von den Bewußtseinstatsachen und den Körpern unterschieden werden, weil auch zwischen ihnen Beziehungen möglich sind, die zwischen jenen nicht bestehen können (z. B. Widerspruch, Folge usw.), und weil auf diese Beziehungen die Wissenschaft der Logik sich gründet. Ein relatives Recht der

„Trennung“ des Logischen vom Physischen wie vom Psychischen scheint mir demnach unzweifelhaft. Dagegen halte ich dieses Recht allerdings für kein absolutes — ebensowenig wie das Recht jener anderen Trennung. Den Forderungen der Physik nämlich genügt die Anerkennung einer empirischen Realität des Physischen: der Glaube an transzendente „Dinge an sich“ gehört nicht zu ihren Postulaten. Ganz ebenso nun genügt auch den Forderungen der Logik die Anerkennung einer empirischen Realität des Logischen, d. h. die Anerkennung der Tatsache, daß Begriffe, Sätze usw. als unabhängig von unseren Denkakten bestehend gedacht werden. Dagegen verlangt diese Wissenschaft nicht den Glauben an ihre transszendentale Realität: sie gewinnt gar nichts, wenn wir annehmen, daß Begriffe, Sätze usw. auch „an sich“ existieren. Platon nun — dies scheint mir völlig zweifellos — hat die Ideen allerdings von allem Physischen und Psychischen getrennt, jedoch nicht nur in einem relativen, sondern auch in einem absoluten Sinne. Darin liegt sein unsterbliches Verdienst und sein schwerer Fehler. Er hat sich zur Logik genau so verhalten, wie sich zur Physik ein Mann verhielte, der, in einer Gesellschaft Berkeleyscher Idealisten lebend, zuerst die Lehre von der transzendentalen Realität der Außenwelt verkündete: ein solcher würde allererst eine wissenschaftliche Physik möglich machen, zugleich jedoch die Möglichkeit dieser Wissenschaft an eine unhaltbare metaphysische Annahme knüpfen. Ebenso hat Platon meiner Überzeugung nach als Erster die Voraussetzungen jeder Logik geschaffen, diese Wissenschaft aber zugleich mit dem Erbe einer haltlosen metaphysischen Doktrin belastet. Von diesem Vorwurfe möchte N. die Ideenlehre reinigen; doch er raubt ihr damit auch ihren einzigen Sinn und ihren unvergänglichen Ruhmestitel.

Soviel im allgemeinen. Jetzt von der Erklärung der einzelnen Dialoge, soweit diese hierhergehört, d. h. soweit sie sich auf das Verständnis der Ideenlehre unmittelbar bezieht: alles, was in bezug auf die Reihenfolge der platonischen Schriften und auf die Interpretation einzelner Stellen beigebracht wird, müssen wir beiseite lassen. Und so auch, was über die ersten Jugendschriften bemerkt wird. Vielmehr können wir gleich mit den Ausführungen des Verfassers über den Menon beginnen.

Die in dieser Schrift vorgetragene Lehre von der ἀνάμνησις nun ist ihm äußerst unangenehm, und so wird denn auch Platon ihretwegen recht hart angelassen. Die platonische Logik, die „auf das Faktum der Wissenschaft sich hätte stützen, und das darin tatsächlich waltende und zum Bewußtsein kommende Gesetz rein herauszuarbeiten und in seine Folgerungen zu entwickeln sich begnügen sollen“ (S. 35 ff.), wird hier „mit einer gewagten psychologischen Vorannahme“ „verquickt“. Und „die Umdeutung der Ideen aus Gesetzen in Dinge einer besonderen Art, Überdinge, zu denen die Sinnendinge in einem überhaupt nicht erklärlichen, jedenfalls aber dinglich gedachten Verhältnis stehen sollen, war die fast unentrinnbare Folge jener psychologischen Wendung; denn, wie der in den Körper gebannten Seele die sinnlichen Dinge, so scheinen danach der Seele in ihrer reinen, körperfreien Existenz ebenso reine, körperfreie, existierende Dinge gegenüber gedacht werden zu müssen. Platon selbst hat das in seinen dichterischen Darstellungen nicht vermieden und kaum vermeiden können; aber auch in einigen ganz wissenschaftlich gemeinten Entwicklungen wird es mindestens durch seine Terminologie bisweilen allzu nahe gelegt, welche die von Aristoteles so gerügten ‘dichterischen Metaphern’ nie ganz abzustreifen vermochte“. Kurz, Platon hat „mindestens zeitweilig jener psychologischen Wendung mehr nachgegeben, als im Interesse einer reinen Ausprägung des logischen Grundsinns seiner Lehre zulässig war“. Man sieht: dies sind wenig hoffnungsvolle Aspekten einer Deutungsweise, die, um nicht ihrerseits gestehen zu müssen, sie habe Platon mißverstanden, gleich einsetzt mit der Behauptung, er habe sich selbst nicht verstanden. Doch auch sachlich scheint mir N. den Knoten zusammenzuziehen, statt ihn aufzulösen. Nicht für eine Folge der „psychologischen Wendung“ halte ich nämlich die Substantialität der Ideen, vielmehr für ihre Voraussetzung. Denn welchen Sinn hätte überhaupt die Lehre von der ἀνάμνησις, wenn die Ideen Methoden bedeuten sollten? Der ganze Nerv dieser Lehre ist doch die Gedankenfolge: der Mensch zeigt Kenntnisse, die er während seines Lebens nicht gelernt haben kann; folglich muß er sie schon vor seiner Geburt gelernt haben und sich jetzt nur ihrer erinnern. Diesem Gedanken liegt das unausgesprochene Axiom

zugrunde: jedes Erkennen entsteht durch Lernen, und d. h.: alles Wissen kommt von außen, das Denken ist ein rein rezeptives Erlebnis. Man kann gar nicht schroffer jenen „dogmatischen“ Standpunkt einnehmen, der alles Erkennbare „gegeben“ sein läßt, als hier geschieht; und doch soll Platon so nur durch unpassend gewählte Bilder eine extrem „kritische“, alle Erkenntnis auf Selbsttätigkeit zurückführende Auffassung haben zum Ausdruck bringen wollen! Fürwahr, Platon hätte nicht Platon, er hätte der unphilosophischste aller Köpfe sein müssen, um so verkehrt zu verfahren!

Noch weniger als mit dem Menon ist der Verfasser mit dem Phaidros zufrieden. Hier, wo Platon schildert, wie die Seele die Ideen unmittelbar schaut, hier — das kann er nicht leugnen — „scheint dabei wenigstens das reine Sein der erkennenden Seele gegenüberzustehen als ein Äußeres, zwar nicht ein Sinnending, sondern ein Übersinnliches, nicht im Raum, sondern im Überraum, aber doch ans Sinnenreich gleichsam räumlich angrenzend, und so, trotz der beabsichtigten Erhebung über es, doch tatsächlich ihm bedenklich nahegerückt. . . . Es ist die Gefahr der Transzendenz, gegen die der Phaedrus keinen ausreichenden Schutz bietet . . . . Zugrunde liegt bei allem gewiß die Ursprünglichkeit der Denkfunktion und nichts anderes. Ja man darf sagen, das Transszendentale liegt zugrunde. Aber wird nicht das Transzendentale hier zum Transzendenten — das methodisch Überragende zum überragenden dinglichen Sein? Das Gesetz der Einheit ist gedacht, aber es ist gedacht nicht rein als Gesetz für die Erkenntnis des Gegenstandes in der Erfahrung, sondern als auch für sich selbst zu erkennender Gegenstand jenseits der Erfahrung; als etwas, das auch für sich ‘ist’. . . . . Plato . . hatte diese Klippe zunächst zu befahren . . . . Er ist nicht gescheitert; aber keine seiner Schriften zeigt ihn der gefährlichen Stelle so nahe wie der Phaedrus“ (S. 85 f.). „Er ist nicht gescheitert“; denn „es ist jeder Zweifel darüber ausgeschlossen, daß Platos Ideen von Anfang an bis zuletzt, und wenn je, dann im Phaedrus, Methoden besagen und nicht Dinge; Denkeinheiten, reine Setzungen des Denkens und nicht äußere, wenn auch übersinnliche ‘Gegenstände’“ (S. 73). Wo also

Platon von den Ideen als intelligiblen Gegenständen spricht, da will N. zeigen, was damit eigentlich „gemeint“ ist — dieses Verfahren durchzieht von hier an das ganze Werk: ganz als handelte es sich nicht um die schlichte Interpretation eines philosophischen Schriftstellers, sondern etwa um die „höhere allegorische Auslegung“ des Hohen Liedes. Und so erfahren wir denn, daß man den „übersinnlichen Raum“ „auf die Dialektik oder reine Begriffswissenschaft als höchstes Wissenschaftsgebiet unbedenklich deuten“ dürfe (S. 80). „Der ‘hinlänglich’, nämlich hinlänglich radikal begründete Sinn der Prädikation als gut, schön usw., das und nichts anderes ist die ‘Idee’ des Guten, des Schönen, und die richtige Subsumtion unter die zulängliche Definition des Prädikats, das ist die ‘Teilhabe’ (μέθεξις) an der Idee . . .“ (S. 78). Platon nennt die Dinge Abbilder der Ideen. Natürlich hätte dies keinen Sinn, wenn die Ideen Methoden wären. Wie hilft sich N.? „Der reine Begriff, sagt er, ist das Ursprüngliche, der empirische das Abgeleitete. Das sagt die Terminologie des Urbilds und Abbilds“, die nur derjenige mißverstehen konnte. „dem für die Metaphernsprache Platos nun einmal das Organ abging“ (S. 73).

Ginge uns nur dieses „Organ“ ab, so müßten wir mit N. in der Erklärung des Theaitetos völlig übereinstimmen; denn an „Metaphern“ ist dieser Dialog gewiß nicht reich. Doch leider können wir ihm auch hier durchaus nicht zustimmen. Unsere Auffassung des Gespräches ist kurz die folgende. Es wird zunächst der kyrenaische Sensualismus widerlegt durch den Nachweis, daß die Relationsbegriffe nicht der sinnlichen Rezeptivität verdankt werden können. Und dann wird gezeigt, daß auch der kynische Intellektualismus, welcher das Wissen in die richtige intellektuelle Verknüpfung der Vorstellungselemente setzt, nicht zu einem haltbaren Begriffe der Erkenntnis führt, weil ihm mit der Dialektik auch jeder objektive Maßstab für die Richtigkeit jener Verknüpfung fehlt. Der erste Teil der Schrift gipfelt somit in dem Ergebnis: „Erkenntnis besteht nicht im Wahrnehmen, sondern im Denken“; der zweite in dem andern: „In was für einem Denken sie aber besteht, das kann keine Theorie bestimmen, die nicht in den Ideen über die wahren Objekte des Denkens verfügt.“ Das Verständnis

dieses Gedankenganges hat sich, wie mir scheint, der Verfasser dadurch verbaut, daß er schon aus dem negativen Resultat des ersten Teils eine positive Erkenntnistheorie herauspreßt, so daß ihm dann der ganze zweite Teil als vollkommen müßig erscheinen muß. Im einzelnen geht er hierbei so zu Werke. Platon führt p. 184 C bis p. 187 B aus: „Wir sehen durch das Auge, aber nicht mit dem Auge; vielmehr mit der Seele durch das Auge. Ebenso bei den übrigen Sinnen. Nun erkennen wir jedoch auch Gemeinsames inbezug auf die Inhalte der verschiedenen Sinne, z. B. ihre Zweiheit, Verschiedenheit usw. Dies Gemeinsame erkennen wir demnach durch kein besonderes körperliches Organ, sondern ausschließlich mit der Seele. In dieser Funktion kann nun die Seele nicht mehr wahrnehmend heißen, sondern nur mehr denkend. Allein es gibt wahre und falsche Gedanken. Und es ist daher zunächst zu untersuchen, ob nicht die Erkenntnis als ein wahrer Gedanke definiert werden könnte.“ Hieraus macht nun N. das Folgende. Ψυχή, sagt er (S. 109), ist „sehr häufig nicht Substanz-, sondern Funktionsbegriff“. Es steht dann „für das fehlende Wort . . ., welches unserem ‘Bewußtsein’ entspräche“. „Hiermit ist klar die Bewußtseinseinheit als Grundfunktion der Erkenntnis ausgesprochen.“ Δοξάζειν ferner „kann nicht anders“ als durch „Urteilen“ übersetzt werden (S. 110). „Damit ist die Erkenntnis auf den Begriff, auf die allgemeine Funktion der ‘synthetischen Einheit’, die Begriffe auf Grundbegriffe, als Grundarten der Synthesis, oder in anderer Wendung, Grundfunktionen des Urteils, zurückgeführt“ (S. 111). Durch diese „grundlegenden Festsetzungen“ ist die δόξα „festgelegt . . . im Sinne des Urteils: der Beziehung des Mannigfaltigen der Sinne auf die Einheit des Denkens und zwar durch bestimmte synthetische Grundfunktionen, man darf sagen: Kategorien. Durch diese wird der Gegenstand (das ‘was ist’) erkannt, das heißt im Denken für das Denken überhaupt erst gesetzt. Ohne es ist das Gegebene, Sinnliche bloß ein x, ein schlechthin, in aller Absicht Unbestimmtes, erst zu Bestimmendes“. Wir haben es zu tun mit einer „kritischen Auffassung der Gegenstandserkenntnis, wie man in der strengsten Bedeutung dieses kantischen Terminus sie nennen darf“ (S. 112). Dies heißt doch wahrlich aus einer

Mücke einen Elefanten machen! Tatsächlich ist nichts anderes „festgelegt“ als eine gewisse Spontaneität des Verstandes: die Sinne liefern nur den Stoff der Erkenntnis, der nun noch einer intellektuellen Bearbeitung bedarf. Ob diese Bearbeitung zu denken sei als eine richtige Verknüpfung der gegebenen Elemente — wie die sofort zu prüfende kynische Ansicht annahm; als eine Beziehung derselben auf die Ideen — wie Platon etwa Phaed. p. 76 D deutlich lehrt; als ein Abstrahieren des in ihnen enthaltenen Allgemeinen — wie Aristoteles und die Scholastik wollte; als ein Vergleichen, Beurteilen usw. — nach der Lehre Lockes; oder endlich als eine Subsumtion unter „reine Verstandesbegriffe — im Sinne Kants; dies alles bleibt vollkommen in der Schwebe und muß es bleiben, wenn die folgenden Erörterungen noch einen Sinn haben sollen. Allein des Verfassers ungeduldiger Enthusiasmus überfliegt all diese Möglichkeiten und findet in dem allgemeinen Prinzip jedes Intellektualismus „klar“ ausgesprochen die „transzendentale Einheit der Apperzeption“ und die kantischen „Kategorien“. Die notwendige Folge hiervon ist, daß er nun alle die Erörterungen des zweiten Teils nicht mehr als ernst gemeint kann gelten lassen, da es ja in der Tat keinen Sinn mehr hätte, zu fragen, ob die Erkenntnis „richtiger Gedanke“ resp. „richtiger Gedanke mit Erklärung“ sei, wenn ihr Wesen bereits bestimmt wäre. Dies ist denn auch N.s Meinung: „Damit verliert die Prüfung dieser Thesen für uns ihr direktes Interesse. Die positive Untersuchung ist mit dem ‘Nachtrag’ zum ersten Teil abgeschlossen; was folgt, beansprucht nur die Bedeutung der Gegenprobe, deren Ergebnis, wer richtig gerechnet hat, voraus weiß“ (S. 113). Was für eine Gegenprobe? Dies stellt sich der Verfasser so vor. Der im ersten Teil entwickelten kritischen Ansicht „steht gegenüber die dogmatische, für welche die Gegenstände gegeben sind, zuerst in der Sinneswahrnehmung, dann in deren Nachbild, in der Vorstellung, welche von außen in die Seele einem Spiegel gleich sich eindrückt. Es kommt dann bloß noch darauf an, daß man diese Vorstellungen auf die Dinge der Wahrnehmung auch richtig bezieht, so wird aus der ‘richtigen’ oder ‘wahren’, d. h. genau aufgeprägten ‘Vorstellung’ Erkenntnis. Das ist der kraß dogmatische Sinn der These: Erkenntnis gleich

wahrer Vorstellung (mit oder ohne hinzukommende Erklärung), die im zweiten Teil geprüft und ad absurdum geführt wird" (S. 112). Ja wie denn?, fragen wir erstaunt. Daß die ἐπιστήμη eine δόξα sei, dies war im ersten Teil eine ungeheure Errungenschaft, war Kennzeichen und Beweis für Platons „kritischen" Standpunkt? Und eben dies, daß die ἐπιστήμη eine δόξα sei, soll im zweiten Teil Kennzeichen und Beweis für eine „kraß dogmatische" These sein? Freilich, antwortet der Verfasser. Denn δόξα „bedeutete . . . vorher das Urteil, dagegen jetzt die Vorstellung". „Nur stellt sich Sokrates in gewohnter Schelmerei anfänglich so an, als wollte er die These ganz ernstlich verfechten; als gehe sie wohl gar aus den vorigen Aufstellungen ganz natürlich hervor. Er deutet mit keiner Silbe an, und der allzu treuherzige Theaetet merkt es auch gar nicht, daß damit in der Tat das volle Gegenteil der eben gewonnenen fundamentalen Festsetzungen ausgesprochen ist; daß vor allem der Ausdruck δόξα, in dem die neue These mit den vorausgegangenen Aufstellungen scheinbar zusammenhängt, eine gänzlich veränderte Bedeutung angenommen hat" (S. 112f.). Aber wer in aller Welt hat denn den Verfasser geheißen, δόξα erst durch „Urteil" und dann durch „Vorstellung" wiederzugeben? Ich habe oben „Gedanke" übersetzt — und zwar nicht willkürlich, sondern deshalb, weil Platon selbst δοξάζειν und διανοεῖσθαι vollkommen synonym gebraucht, indem er zunächst (p. 189 E) den zweiten dieser Ausdrücke als ein Gespräch der Seele mit sich selbst erklärt, und hierauf (p. 190 C) diese Erklärung sofort und vorbehaltlos auf den ersten anwendet. Bedeutet jedoch δοξάζειν ganz allgemein „Denken", so könnte auch dann von einer völligen Veränderung der Bedeutung nicht die Rede sein, wenn mit dem Wechsel der beiden Teile das „Urteilen" schroff durch das „Vorstellen" abgelöst würde, da ja wirklich beide Tätigkeiten, der Wahrnehmung gegenüber, zu dem einen Begriff des „Denkens" sich zusammenschließen. Allein von einem solchen schroffen Übergang ist in Wahrheit gar keine Rede. Denn noch weit im zweiten Teile heißt δοξάζειν „Urteilen": so z. B. wird p. 190 C D gesagt μηδένα δοξάζειν ὡς τὸ αἰσχρὸν καλόν, ja noch p. 201 A. von den Rhetoren πείθουσιν οὐ διδάσκοντες ἀλλὰ δοξάζειν ποιοῦντες ἃ ἂν βούλωνται; und gewiß ist es ebensowenig möglich,

vorzustellen, daß A B ist, wie es den Rhetoren darauf ankommen kann, daß ihre Hörer sich etwas vorstellen. Daß dann gelegentlich δοξάζειν auch im Sinne von „Vorstellen" gebraucht wird, leugne ich nicht. Wie wenig es jedoch dabei auf einen grundsätzlichen Unterschied abgesehen ist, zeigt deutlich p. 190 D: Ἀλλὰ μὴν τὸ ἕτερον γε μόνον δοξάζων, τὸ δὲ ἕτερον μηδαμῇ, οὐδέποτε δοξάσει τὸ ἕτερον ἕτερον εἶναι. Das heißt: „Wer nur das Eine denkt, das Andere aber nicht, der wird nie denken, daß das Eine das Andere sei." Ersetzt man dagegen hier „Denken" durch „Vorstellen" oder durch „Urteilen", so ergibt sich jedesmal etwas Absurdes. Oder sollte auch hier Platon mit besonders tiefer Absicht dasselbe Wort in demselben Satz zweierlei haben bedeuten lassen? Eine Erklärung des Theaitetos, die zu einer solchen Annahme nötigt, scheint sich mir selbst zu richten.

Der Phaidon exzelliert in Deduktionen. Dieselben haben durchaus nichts „Transzendentales" an sich, sie sind rein dogmatisch-spekulativ: der Beweis z. B., der aus dem Verhältnis der Begriffe „Seele" und „Leben" auf die Unsterblichkeit schließt, ist so recht ein Musterbeispiel jenes „Vernünftelns", dem Kant durch seine „Dialektik der reinen Vernunft" ein Ende machen wollte. Allein N. hat sich so sehr darin geübt, überall die Spuren eines transszendentalen Verfahrens zu sehen, daß er rein dogmatische Gedankengänge überhaupt nicht mehr als solche versteht. Er wäre gewiß auch imstande, den ontologischen Gottesbeweis „idealistisch" zu interpretieren; und so sind ihm denn auch die Unsterblichkeitsbeweise des Phaidon klassische Erzeugnisse des „Kritizismus". Besonders die Stelle p. 99 E bis 101 E, an der davon die Rede ist, daß man die Wahrheit in den Begriffen (den λόγοι) suchen, eines aus dem anderen ableiten, keine unbewiesenen Voraussetzungen (ὑποθέσεις) machen solle usf., kurz eine Stelle, an der nichts anderes eingeschärft wird als das Prinzip der strengen Ratiozination, gibt ihm zu solcher wunderlichen Erklärung reichlichen Anlaß. Wie allgemein und unbestimmt jene Forderungen bei Platon gemeint sind, geht daraus hervor, daß Resp. VII, p. 533 C bis 534 B fast mit denselben Worten der Grundsatz ausgesprochen wird, nicht undefinierte Begriffe zu verwenden, während im Phaidon aller-

dings ein Satz (daß es nämlich die Ideen gibt) als die oberste ὑπόθεσις erscheint. N. jedoch bezeichnet (S. 129) die Mahnung, die ἀλήθεια τῶν ὄντων (rerum veritatem) in den λόγοι zu suchen, als den „bestimmt ausgesprochenen Grundsatz des Idealismus“ und findet (S. 131), daß hier „der Beweis hervorgekehrt und zum eigentlichen Fundament der Ideenlehre erhoben wird“. Was dies heißen solle, bliebe ganz unverständlich, wenn man sich nicht erinnerte, daß ja nach N. die Ideen Methoden sein sollen. Nichts natürlicher daher, als daß er, wo Platon einmal wirklich von Methoden spricht, darin allsogleich die Ideen sieht. Der Text zwar trennt beides aufs schärfste: ihm zufolge verlangt die Methode das Ausgehen von einer Hypothesis, und als Hypothesis wird hier die Annahme gewählt, daß es Ideen gibt. Der Erklärer dagegen findet (S. 150f.), daß hier „der methodische Sinn der Idee rein und radikal zum Ausdruck kommt“; auf diese „Methode der ‘Grundsetzungen’ wird nun der Sinn der Idee ausdrücklich und restlos reduziert. Eben das ist seine erste Hypothesis . . . .: es gibt die reinen Denksetzungen . . . . Aber nicht nur Platos erste Hypothesis ist, daß es die Ideen gibt, sondern die Idee selbst, das ist die Hypothesis.“ Was heiß tdas? Wie es scheint, das folgende. Die „Hypothesis“ ist eine „Setzung“. Gesetzt aber wird — im Satze — das Prädikat. Folglich ist die Idee das Prädikat, und mit dem „Teilnehmen“ oder „Teilhaben“ des Sinnendings an der Idee ist deshalb „nicht andres gemeint als das Verhältnis des Prädikats zum Subjekt im . . . Urteil“ (S. 151 f.)- Macht man nun von dieser Erklärung die Anwendung auf die erklärte Stelle (Phaed. p. 100 C bis 101 E), so ergibt sich ein höchst merkwürdiges Resultat. Platon sagt, auf die Frage, warum (διὰ τίν’ αἰτίαν) etwas schön oder groß etc. sei, dürfe man nur antworten: weil es an den Ideen der Schönheit oder Größe usw. teilhabe; alle anderen Antworten seien abzulehnen. Nach N. heißt dies also: der einzige Grund dafür, daß etwas schön oder groß ist, ist der, daß es schön oder groß ist! Und er fügt hinzu (S. 152): „Ist das Tautologie, so ist es wenigstens keine andere, als die unter dem Namen des Satzes der Identität als das Fundament der ganzen Logik allezeit anerkannt und unentbehrlich befunden worden

ist.“ Mit Verlaub: der Satz der Identität sagt, daß x A ist, wenn x A ist. Allein daß man auf die Frage, warum x A sei, keine andere Antwort geben dürfe als die: weil x A ist — um dies Platon sagen zu lassen, dazu war es notwendig, ihn „idealistisch“ zu erklären! Was sagt denn Platon wirklich? Er sagt, mit nicht zu überbietender, beinahe in Selbstverspottung umschlagender Schärfe, daß allein die Formalursache eine zulängliche Ursache sei, daß alle kausale oder sogar teleologische Erklärung der Erscheinungen zurückzustehen habe hinter der Aufgabe, diese Erscheinungen unter Begriffe zu bringen, sie logisch zu schematisieren. Dieses unheilschwangere Prinzip hat überreiche Früchte gezeitigt: die ganze aristotelisch-scholastische Naturbetrachtung ist aus ihm hervorgewachsen; und das bekannte Scherzwort Molières: „Opium facit dormire, quia est in eo virtus dormitiva“ steht in ununterbrochener historischer Kontinuität mit dem Satze des Phaidon (p. 101C), wenn etwas zerbrochen werde, so dürfe man nicht sagen, es seien aus einem Ding zwei Dinge geworden wegen des Zerbrechens, sondern man müsse sagen, es seien zwei Dinge entstanden wegen der Teilnahme an der Idee der Zweiheit. Damit ist zugleich die Frage beantwortet, ob „mit diesen logischen Voraussetzungen für die Begründung des Werdens und Vergehens etwas geleistet ist?“ (S. 158). Wir erwidern: es ist damit allerdings etwas geleistet, und zwar etwas höchst Verderbliches: es ist nämlich der Grund gelegt zu der gesamten scholastischen Naturwissenschaft, als welche unter dem Zeichen der „causa formalis“ steht. N. dagegen behauptet, es sei im Phaidon vielmehr der Grund gelegt zur Erklärung des Einzelfalles durch seine „Subsumtion“ unter das „Gesetz“: als ob Platon auch nur mit einem Worte davon gesprochen hätte, unter welchen Bedingungen Schönheit, Größe, Zweiheit usw. eintrete (dies müßte doch das „Gesetz“ besagen), und nicht vielmehr ausdrücklich erklärte: καὶ ἐν τούτοις οὐκ ἔχεις ἄλλην τινὰ αἰτίαν τοῦ δύο γενέσθαι ἀλλ' ἢ τὴν τῆς δυάδος μετάσχεσιν, καὶ δεῖν τούτου μετασχεῖν τὰ μέλλοντα δύο ἔσεσθαι . . ., τὰς δὲ σχίσεις ταύτας καὶ προσθέσεις καὶ τὰς ἄλλας τὰς τοιαύτας κομψείας ἐῴης ἂν χαίρειν, παρεὶς ἀποκρίνασθαι τοῖς σεαυτοῦ σοφωτέροις. Wie bringt es nun N. fertig, in dem Gespräch, das diesen Satz enthält,

die „logische Grundlegung zum Erfahrungsurteil“ (S. 154), ja sogar „den bestimmten Gedanken zu erkennen, daß eine Wahrheit der Erfahrungserkenntnis, eben auf Grund der Ideenerkenntnis, wiederum möglich, ja durch diese Grundlegung gerade ermöglicht wird“ (S. 145)? Auf zwei Argumente stützt sich im wesentlichen diese kühne Behauptung. Das eine: Platon sagt (p. 79 A), zweierlei müsse man unterscheiden (δύο εἴδη τῶν ὄντων seien zu setzen): das Sichtbare und das Unsichtbare; dieses unwandelbar, unkörperlich, göttlich, unsterblich usw., jenes wandelbar, körperlich, menschlich, sterblich usf. Hier klammert sich nun der Erklärer an das eine Wort ὄντων und preist (S. 144f.) den „großen, folgenreichen Fortschritt“, der darin liege, „daß jetzt das Wandelbare, nämlich das Gebiet des Sinnlichen, als zweite ‚Gattung dessen, was ist‘, neben dem Unwandelbaren, den reinen Denkobjekten, anerkannt wird, während bis dahin nur dem Unwandelbaren . . . ein Sein, eine Wahrheit zuerkannt wurde“. Die „gesetzliche Bestimmung des Wechsels der Erscheinung ist möglich, muß möglich sein, und also kommt dem Sinnlichen ein ihm eigentümliches Sein, eine ihm eigentümliche Wahrheit zu. Bis zu diesem Postulat . . . hat sich die Anerkennung des Sinnlichen doch jetzt schon durchgerungen.“ Das arme kleine Wort kann diese zentnerschwere Last von Folgerungen gewiß nicht tragen. Δύο εἴδη τῶν ὄντων — zwei Arten dessen, was es gibt. Ja, „gibt“ es denn die Erscheinung nicht, auch wenn sie nichtiger und wesenloser Schein ist? Könnte man denn vom Schein auch nur reden, wenn er nicht irgend eine Art von Sein hätte — sei es auch nur das Sein des trügerischen Blendwerks? Hat es je einen Idealisten gegeben, und wär' es der strengste Anhänger des Vedanta, der nicht in der Sache eben dies zugestanden hätte? Und war es notwendig, Platon so gründlich zu kennen, sich so tief in die unscheinbarsten Wendungen seiner Rede zu versenken wie der Verfasser, um ihn dann so abgründlich mißzuverstehen? Das zweite Argument wird in dem folgenden platonischen Gedankengange (Phaed. p. 102 B ff.) gefunden: „Zugleich kann dasselbe Ding nicht an entgegengesetzten Ideen teilnehmen. Nacheinander ist dies im allgemeinen natürlich möglich, denn es kann aus einem Kalten ein Warmes werden usf. Allein es gibt

Dinge, die an gewissen Ideen überhaupt nicht teilnehmen können, weil dies ihrem begrifflichen Wesen widerspräche. So kann die Drei nie gerade werden, weil sie notwendig ungerade, das Feuer nie kalt, weil es notwendig warm ist. So ist nun aber auch die Seele, als das Prinzip des Lebens, notwendig lebendig; sie kann sich daher mit der Idee des Todes nicht verbinden; folglich ist sie unsterblich." Gewiß ein Beweis, der auf einen beruhigend gesunden, ja auf einen ungewöhnlich robusten Dogmatismus als auf seinen Erzeuger hinzuweisen scheint. Doch was versteht nicht N. alles aus ihm herauszulesen! „Nacheinander können kontradiktorische Prädikate demselben Subjekt auch in derselben Beziehung zukommen . . . Darin liegt gewissermaßen ein transzendentale Deduktion der Zeit: die Auseinanderhaltung durch die Zeit ist die Bedingung dafür, daß kontradiktorische Prädikate von demselben Subjekt auch in derselben Beziehung zulässig sind. Zeit sagt und ist zuletzt nur diese Auseinandersetzung im (logischen) Bewußtsein. . . . Hier liegt nun noch eine große Konsequenz nahe. Die Bestimmtheiten selbst bleiben. Sie müssen unwandelbar beharren . . .; indem, wenn eine Bestimmtheit aus einem gegebenen Subjekt entschwindet, sie nicht überhaupt vernichtet sein, sondern sich nur auf eine andere Stelle übertragen haben wird. Diese allgemeine Voraussetzung, daß das Eidos selbst nicht untergeht, nicht nur nicht für das reine Denken, sondern auch nicht im Wechsel des Geschehens, wird zwar nicht ausdrücklich formuliert, aber der nachfolgende Beweis der Unsterblichkeit . . . fußt unwidersprechlich auf dieser Voraussetzung und wäre ohne sie ganz unverständlich . . . Was aber sind die letzten Subjekte? Nichts als die für sich leeren Stellen, zwischen denen die Bestimmtheiten sich austauschen. Denn alles, wodurch sie sonst definiert würden, wären ja wiederum solche Bestimmtheiten . . . Wäre die Betrachtung vollständiger durchgeführt, so hätten wir darin genau die transzendentale Deduktion des Raumes, die der obigen der Zeit entspräche und zu ihr die notwendige Ergänzung bildete. Zugleich aber hätte das Prinzip der Erhaltung . . . ein erstes Fundament zu seiner logischen Begründung schon erreicht. Es muß jetzt, aus logischer Notwendigkeit, sich erhalten: 1. das

Stellensystem, 2. die Substanz des Geschehens. Es ist damit der Wissenschaft der Erfahrung die Aufgabe gestellt: alles Geschehen in Gleichförmigkeiten des Geschehens also darzustellen, daß derselbe Grundbestand des Seins in aller Veränderung erhalten bleibt" (S. 154 ff.). Gern möchte man hier jede Kritik unterdrücken. Doch die Zeit, in der solche Auslegung keiner Kritik bedarf, scheint noch nicht gekommen. Darum stellen wir fest: Platon sagt, ein Ding könne im Laufe der Zeit entgegengesetzte Bestimmungen annehmen; Kant (WW. II, S. 715 Rosenkranz) deduziert die Zeit transzendental durch den Nachweis, daß ohne eine Zeit keine Wissenschaft vom Wechsel entgegengesetzter Bestimmungen, mithin keine Wissenschaft von Veränderung und Bewegung denkbar wäre. Kann man deswegen sagen, Platon habe die Zeit transzendental deduziert? Das ist nicht anders, als wollte jemand schließen: „Chrysipp sagt, daß alle Organismen zweckmäßig gebaut sind; Darwin lehrt, die Zweckmäßigkeit im Bau der Organismen sei ein Ergebnis der natürlichen Zuchtwahl; folglich vertritt Chrysipp die Lehre von der natürlichen Zuchtwahl." Doch weiter! Platons Unsterblichkeitsbeweis soll auf der Voraussetzung ruhen, daß das Eidos auch im Wechsel des Geschehens nicht untergeht. Hat er gesagt, gemeint oder angedeutet, wenn ein Körper sterbe, müsse dafür ein anderer lebendig werden? Allein gesetzt, er wäre töricht genug gewesen, ein solches „Gesetz von der Erhaltung der Qualität" zu formulieren — d. h. zu behaupten, es müßten stets gleich viele Dinge an einer Idee teilhaben —, was hätte das mit der Konstanz der Subjekte oder gar des Raumes, was hätte es vollends mit der Erhaltung der Materie oder der Energie zu tun? Nach all diesen „kritizistischen" Excessen wird man einigermaßen überrascht sein zu vernehmen, daß N. trotz alledem gerade im Phaidon den substantiellen Charakter der Ideen im Grunde gar nicht bestreitet. Zunächst zwar sollen sie nichts anderes sein als „begriffliche Bestimmtheiten" (S. 135), deren „Existenz" daher nur ihren logischen Wert bedeutet. Daß jedoch das z. B. p. 100 B so emphatisch betonte εἶναι des καλὸν αὐτὸ καθ' αὑτό in der Tat nur diesen Sinn habe, das Schöne nur als eine besondere und eigentümliche begriffliche Bestimmtheit hinstellen wolle, ist schon deshalb unmöglich,

weil es — in des Verfassers eigener Übersetzung — p. 92 D heißt: „So gewiß gilt die Präexistenz der Seele, als ihr selbst eigen jene Seinsart ist, die den Beinamen des ‚was es ist' führt" (S. 140). Denn es wird doch niemand behaupten, die Seele habe kein anderes Sein als das einer „begrifflichen Bestimmtheit", ihre Realität erschöpfe sich darin, in dem logischen System der Begriffe eine bestimmte Stelle einzunehmen. Hierüber nun geht N. noch hinweg. Allein bald gesteht er, man dürfe sich nicht darüber täuschen, „daß das a priori hier wie im Menon und Phaedrus eine psychologische und schließlich metaphysische Wendung nimmt", daß nämlich „die reinen Grundbegriffe vorgefunden werden sollen als ‚voraus vorhanden', nicht aber von Anfang an rein erzeugt". Darin stimme der Phaidon mit dem Theaitetos überein. „Auch dort heißt es, nicht anders als hier, daß das Bewußtsein ‚durch sich selbst' die reinen Denkobjekte nicht etwa schafft, sondern ‚betrachtet', in ihnen Sein und Wahrheit ‚erfaßt'" (S. 141). In der Tat war diese Einräumung gar nicht zu umgehen, da doch niemand glauben wird, die Lehre von der ἀνάμνησις habe den Sinn, daß die Seele schon vor der Geburt sich das Operieren mit wissenschaftlichen Methoden angewöhnt habe. Allein dieses knappe Zugeständnis scheint mir für den Hauptpunkt, das Wesen der „Ideen" im Phaidon, viel bedeutungsvoller als alle gegensinnigen Behauptungen und Auslegungsversuche. Denn logische Bestimmtheiten, die von der Seele nicht erdacht, sondern vorgefunden werden, und die ihr überdies — nach Platons ausdrücklicher Erklärung — gegenüberstehen als Träger einer gleichen Seinsweise, bekunden damit einen Grad der Substantialität, den auch der verbissenste „dogmatische Mißverstand" nicht überbieten könnte.

Das Symposion braucht uns glücklicherweise nicht lange zu beschäftigen. Denn nur die Erklärung, welche der Verfasser von dem Schlusse der großen Rede des Sokrates resp. der Diotima gibt (p. 210 A bis 212 A), nimmt hier unsere Aufmerksamkeit in Anspruch. Er enthält, wie allbekannt, den Stufengang der Liebe und der Schönheit. Oder wenigstens: bisher wurde dies allgemein so angenommen. Nach N. freilich bedeuten diese Worte etwas ganz anderes. Das „Schöne" nämlich, behauptet er (S. 171 ff.),

„meint“ die „Gesetzesordnung“. Warum das Wort hier etwas anderes „meinen“ soll, als was es eben im Griechischen bedeutet, erfahren wir allerdings nicht. Um so mehr dafür darüber, wie trefflich dieser Schlüssel das Verständnis der einzelnen Stufen aufschließt. „Die erste Erkenntnisstufe verbleibt noch im Bereiche der Körperwelt und sucht zunächst in dieser die besonderen Gesetzlichkeiten auf, nicht ohne das Ziel einer die ganze Körperwelt umfassenden Gesetzesordnung“. Daß Platon die „Körper“ im physikalischen Sinne im Auge habe, wo er von der Liebe zu den καλὰ σώματα redet — dies ist ein Einfall, der bei dem antiken Autor eine ganz unantike Naivität voraussetzt. Allein woran mag dieser dann wohl gedacht haben, als er den Liebesmysten von der Liebe zu einem Körper (ἓν σῶμα p. 210 A) den Ausgang nehmen läßt? Oder sollte es schon an diesem einen Körper eine „besondere Gesetzlichlichkeit“ zu ergründen geben? „Das zweite Gebiet ist das des Psychischen: die Sittenwelt . . ., also das . . . Gebiet der sozialen und pädagogischen Organisationen: in welchem allen wiederum die durchgängige Verwandtschaft und Zusammengehörigkeit erkannt werden soll.“ Nun spricht der Text hier freilich auch von der Schönheit der ἐπιτηδεύματα und νόμοι, denen der Grieche wegen ihres Maßes, ihrer Zweckmäßigkeit und Zusammenstimmung in der Tat den ästhetischen Wert nie aberkennt; allein vorher heißt es (p. 210 BC), auf dieser Stufe müsse man eine schöne Seele lieben, auch wenn sie in einem wenig anziehenden Körper wohne — und ich glaube kaum, das viele der Ansicht zuneigen werden, Platon ziele hier auf die Korrelation streng gesetzlicher psychischer Prozesse mit ungeordneten physischen Vorgängen ab. „Der dritte Schritt führt zum ‘Schönen der Wissenschaften’ . . . Hier gelangt das Streben der Erkenntnis bereits aufs ‘weite Meer’ der Theorie, um Gesetzlichkeit nach jeder Richtung, nicht mehr bloß in irgend einem Sondergebiet, zu verfolgen, und zahlreiche herrliche Sätze und Gedankengänge in unbeschränkter Forschung . . . zu erzeugen.“ Doch noch bleibt der letzte Schritt zu tun. „Nämlich, durch alle solche wissenschaftliche Arbeit gestärkt und gewachsen, erblickt man endlich die Einheit (Einzigkeit) der Wissenschaft (p. 210D τινὰ ἐπιστήμην μίαν), in ihrem letzten Einheitsgrunde, der Idee;

hier: der Idee des Schönen. Vertritt aber das Schöne notwendig das Gesetzliche, so bedeutet das eine Schöne notwendig das Gesetz der Gesetzlichkeit selbst: also die letzte zentrale Vereinigung aller besonderen Erkenntnisse im Urgesetze der Erkenntnis selbst, in ihrer reinen Methodengrundlage.“ Wie ist eine solche Art der Erklärung möglich? Ich weiß es nicht. Nur das Eine weiß ich, daß auch vom Standpunkte des Verfassers aus zu ihr keinerlei Notwendigkeit ersichtlich ist. Er tut sich viel darauf zugute, die Idee des Schönen so zu deuten, daß sie nicht „ein unsagbares jenseitiges Ding ist“, sondern „ein im Denken, im induktiv fortschreitenden Erkennen klar erfaßliches und wiederum im irdischen Wirken anwendbares und sich fruchtbar erweisendes Prinzip“ (S. 174). Nun wohl! Aber warum muß es gerade das Prinzip der Prinzipienhaftigkeit, und darf nicht das Prinzip der Schönheit sein? Gibt denn dies keinen Sinn? „Alle Schönheit in der Welt strahlt aus von einem sie durchwaltenden Prinzip der Schönheit. Die Dialektik als die Wissenschaft von den Prinzipien erfaßt auch dieses Prinzip der Schönheit: wer sich ihr widmet, der versenkt sich ganz in dieses Prinzip; es lebt ihm in seiner Reinheit. Was bedeutet ihm daneben noch die einzelne Schönheit des Irdischen? Erst hier ist die Liebe, der unendliche Durst nach dem Schönen, wirklich gestillt.“ So oder ähnlich mag man Platons Meinung wiedergeben, wenn man die hier ganz nebensächliche Frage möglichst umgehen will, ob er jenes Prinzip mehr oder weniger substantiell gedacht hat. Allein was in aller Welt sollte uns zu der Annahme nötigen, Platons Worte „bedeuteten“ hier etwas, was sie sonst nie bedeuten, sie „verträten“ einen Sinn, den man höchstens erraten, nie verstehen könnte? Und noch eins! Wie mag sich wohl N. die Komposition des „Gastmahls“ vorstellen? „Bedeutet“ das Schöne auch in seinen übrigen Teilen das „Gesetz“, die Liebe das „Erkenntnisstreben“? Meint Aristophanes, daß die Dinge einander in ihrer Gesetzlichkeit zu erkennen streben, weil sie ursprünglich Teile eines Ganzen sind? Und rühmt Alkibiades von Sokrates, daß dieser sich standhaft geweigert habe, seine „besondere Gesetzlichkeit“ zu erkennen, obwohl er ihm hierzu reichlich Gelegenheit geboten? Ist jedoch dies nicht des Verfassers

Meinung — und daß sie es sei, vermag ich trotz allem nicht zu glauben —, dann frage ich: welch elendes Flickwerk müßte das „Gastmahl" sein, wenn es in seinem ganzen Verlauf immerfort von der Liebe zum Schönen handelte, und nur gerade an seinem Mittel- und Höhepunkte statt dessen auf einmal vom Streben nach der Erkenntnis des Gesetzlichen redete? Von allen Seiten und in allen Lichtern sollte uns Platon die Liebe zeigen, um uns dann endlich zu belehren, daß man Physik, Soziologie, Mathematik und Erkenntniskritik zweckmäßigerweise in dieser Reihenfolge studiere? Wenn das wahr ist, dann war der Verfasser des „Gastmahls" nicht der größte Künstler, sondern der schalste Pedant!

Nach denselben Grundsätzen wie in der Erklärung des Symposion verfährt N. auch bei jener der Politeia: wie dort die Idee des Schönen, so ist es hier die des Guten, die sich in ein vages, methodologisches Symbol muß auflösen lassen. Die betreffende Partie des „Staates" gliedert sich in drei Abschnitte: p. 506 D bis 509 B wird das Gute im allgemeinen mit der Sonne verglichen; p. 509 C bis 511 E werden zur Erläuterung dieses Vergleiches zunächst vier Gebiete des Erkennbaren und vier ihnen entsprechende Arten der Erkenntnis unterschieden; und p. 514 A bis 518 B folgt das berühmte Höhlengleichnis, welches unter Zugrundelegung dieser Unterscheidung jene Parallele ausgestaltet und ins Einzelne ausführt durch die Proportion: wie sich im Gleichnis verhalten die Schatten der Bilder, die Bilder, die Schatten der wirklichen Dinge, diese Dinge selbst und die Sonne, so verhalten sich in Wahrheit die Bilder der wirklichen Dinge, diese Dinge selbst, die mathematischen Objekte, die Ideen und die Idee des Guten. Die Auslegung dieses ganzen Abschnittes bei N. ist nun vor allem dadurch ausgezeichnet, daß für ihn das Höhlengleichnis überhaupt nicht existiert. In der Überschrift des betreffenden Abschnittes zwar (S. 183) wird als der zu erklärende Text angegeben „p. 502 bis 518"; in Wahrheit jedoch bricht die Interpretation mit p. 511 E plötzlich ab. Dadurch ist bewirkt worden, daß die Unterscheidung der vier τμήματα p. 509 C bis p. 511 E, welche bei Platon gar keine andere Funktion hat, als das Höhlengleichnis einzuleiten, und die einzig und allein mit diesem Gleichnis zusammen eine Aus-

führung des Vergleichs „Sonne — Idee des Guten“ darstellt, als eine selbständige und für sich ausreichende Erklärung dieses Vergleichs behandelt wird. So ward es freilich leichter, für die Idee des Guten eine methodologische Deutung zu finden: nur entbehrt so auch der Text jedes verständlichen Zusammenhangs, da die Unterscheidung der vier Erkenntnisgebiete, innerhalb deren ja die Sonne wie das Gute überhaupt nicht besonders hervorgehoben werden, die Analogie zwischen diesen beiden Begriffen nicht im mindesten klarer macht. Ich sage: die methodologische Deutung ward so leichter: durchführbar war sie trotzdem noch nicht, da ja einerseits Platon die vier Gebiete des Erkennbaren (nämlich Bilder und Schatten, Natur und Kunstprodukte, geometrische Figuren und endlich Ideen) von den ihnen entsprechenden παθήματα ἐν τῇ ψυχῇ (nämlich den Erkenntnisarten εἰκασία, πίστις, διάνοια und νόησις) sehr bestimmt unterscheidet, und da andererseits die Sonne und das Gute allzu deutlich zu jenen Gegenständen und nicht zu diesen Zuständen gehören. Diese klare Unterscheidung zwischen den Wissenschaften und ihren Objekten war daher erst noch zu verwischen, ehe die neue Auslegung möglich werden sollte: und diese Verwischung hat denn auch der Verfasser gründlich besorgt. „Wie im Reiche des Sichtbaren“, sagt er (S. 187), „Schatten und Spiegelbilder sich zu dem verhalten, was ihnen gegenüber vergleichungsweise als das Wahre, Wirkliche gilt, so verhält sich einerseits das ganze sichtbare Reich (. . das δοξαστόν . . .) zum Reiche des Denkens (. . . dem γνωστόν . . .). Nach demselben Verhältnis aber teilt sich auch wieder das letztere, nämlich in die von Voraussetzungen . . . nicht zum Prinzip aufwärts . . ., sondern zu den Konsequenzen abwärts schreitende Wissenschaft . . . auf der einen — die von den Voraussetzungen zum voraussetzungsfreien Prinzip . . . emporsteigende andererseits . . .“. Daß Wissenschaften sich doch ebensowenig wie Bilder und Dinge verhalten als sie Arten des γνωστόν sein können — was vielmehr nur für Wissenschaftsobjekte einen Sinn hat —, macht den Verfasser keinen Augenblick irre. Und auch das nicht, daß Platon — seiner eigenen Paraphase nach (S. 188) — die niedrigere dieser beiden Wissenschaften, nämlich die Geometrie, „von dem Viereck ‘selbst’, der

Diagonale 'selbst'", handeln läßt: obwohl sich doch hieraus zwingend der Schluß ergibt, daß auch die höhere jener Wissenschaften, die Dialektik, es mit objektiven Gegenständen zu tun haben müsse — nämlich eben mit dem Schönen „selbst", dem Guten „selbst", d. h. mit den substantiellen Ideen, welche ebensowenig Gesetze oder Methoden sein können, wie „die Diagonale" oder „das Viereck" als Gesetze oder Methoden sich auffassen lassen. Der Verfasser dagegen ist ganz fasziniert durch dasjenige, was hier an Wissenschaftstheorie geboten wird. Freilich, auch dies, so wie es da steht, könnte er noch nicht gebrauchen. Denn was der Text unter „Voraussetzungen" hier versteht, das wird p. 510 C mit einer jeden Zweifel ausschließenden Deutlichkeit gezeigt: der Geometer setzt die Begriffe Gerad, Ungerad, Winkel, Figur usw. voraus, ohne von ihnen eine weitere Rechenschaft zu geben, d. h. ohne sie zu definieren. Wenn daher (p. 510 B und p. 511 B), im Gegensatze zur Geometrie, die Dialektik von diesen „Voraussetzungen" zu einem „voraussetzungslosen Anfang" (ἀρχὴ ἀνυπόθετος) aufsteigen soll, um „durch Ideen mit Ideen" zu operieren, so ist klar, daß ihr damit die Aufgabe zugewiesen wird, von den Grundbegriffen „Rechenschaft zu geben", also sie zu definieren. Und ebenso klar ist, daß diese Grundbegriffe, mithin auch der Zentralbegriff des Guten, eben nur Begriffe und nicht etwa Gesetze oder Methoden sein können, wenn doch die aus ihnen abgeleiteten „Voraussetzungen" selbst (Gerad, Ungerad, Winkel und Figur) nur als Begriffe sich auffassen lassen. Allein für N.s „kritischen" Dogmatismus kommen solche Erwägungen nicht in Betracht. Ihm bedeuten jene „Voraussetzungen" „relative Grundsätze der besonderen konkreten Wissenschaften", die Ideen „ursprüngliche, erste Setzungen des Denkens" und d. h. Gesetze; denn „den 'Anfang' einer Deduktion nennt man ein Gesetz". Und da nun die Idee des Guten einen voraussetzungsfreien Anfang „besagt", so kann sie nur sein „das letzte Gesetz der Denksetzung selbst", d. i. „dieses Gesetz selbst, daß im Gesetz der Gegenstand zu begründen" ist. „Zu einer anderen Interpretation als dieser bietet der Wortlaut und bietet der ganze Zusammenhang der platonischen Darlegung weder Recht noch Vorwand" (S. 189f.). Man sieht, es wird hier dasselbe, sonst nur aus der theologischen

Exegese bekannte hermeneutische Prinzip geübt wie schon beim „Gastmahl“: es wird vorausgesetzt, daß der Autor etwas ganz anderes meint als das, was er sagt; und seine Aussagen über die Gegenstände, von denen er handelt, werden interpretiert als Angaben über die Bedeutung der Worte, die er gebraucht. Platon sagt, das ἀγαθόν sei eine ἀρχὴ ἀνυπόθετος. Für jeden andern Erklärer wäre dies eine materielle Aussage über das Gute. Es ist, so sollte man glauben, nach Platon das letzte Prinzip. Ganz anders für den Verfasser. Ihm ist jene Erklärung eine rein terminologische Aussage über das Wort ‘Gut’: wo es dieses gebrauche — dies wolle Platon sagen — da meine er damit den „voraussetzungsfreien Anfang“; und da nun der Verfasser aus seiner Philosophie zu wissen glaubt, voraussetzungsfreier Anfang sei allein das „Gesetz der Gesetzlichkeit“, so hält er sich für berechtigt, diesen Wert in jene Gleichung einzusetzen und zu schließen: unter dem „Guten“ versteht Platon das „Gesetz der Gesetzlichkeit“. Man denke sich diese Auslegungsart auf irgend einen anderen Text angewandt. Es heiße da etwa: „Die Kartoffel ist das wichtigste Nahrungsmittel der Armen.“ Nach der N.schen Methode bedeutet dies, unter dem Wort „Kartoffel“ sei zu verstehen „das wichtigste Nahrungsmittel der Armen“. Nun meine aber der Erklärer, anderswoher zu wissen, in Wahrheit sei das Brot das wichtigste Nahrungsmittel der Armen. So wird er erklären: „Kartoffel“ bedeute hier „Brot“, und zu einer anderen Erklärung gebe der Text weder Recht noch Vorwand. Man glaubt, daß wir unbillig übertreiben. Wir übertreiben nicht! Denn was würde man einer solchen Erklärung zu allererst entgegenhalten? Offenbar die Frage: „Ja, warum nennt denn der Autor das Brot nicht Brot, sondern Kartoffel?“ Nun denn, N. selbst stellt diese Frage! Nachdem er mit der Erklärung der Idee des Guten ganz zu Ende ist, sagt er wörtlich (S. 190): „Nur eins bleibt noch zu beantworten. Warum heißt das Idee des Guten? Warum nicht Idee des Gesetzes, Idee der Idee, die Idee ‘selbst’ im Unterschied von den Ideen?“ Und jetzt erst, nachdem schon alles festgesetzt ist, fängt er an zu untersuchen, weshalb wohl Platon dem Guten eine so überragende Stellung eingeräumt haben möge? Gegen eine

solche Art der Auslegung die allerfeierlichste Verwahrung einzulegen halten wir für unsere Pflicht. Sonst glauben wir aus der Erklärung des Staates nur noch zwei Punkte herausheben zu müssen. Der eine betrifft den vom Verfasser versuchten Nachweis, daß auch in der Politeia die Erkenntnis der Ideen nicht Selbstzweck sei, sondern Mittel zur Grundlegung der empirischen Wissenschaft. Das Résumé dieser Erörterung freilich (S. 207 f.) klingt maßvoll genug: „Plato hat, so gewiß die Erhebung zur Theorie sein erstes, schlechthin vorwaltendes Interesse war, die Einführung der Theorie in die Phänomene . . . keineswegs abgeschnitten; freilich sie auch nicht so bestimmt, wie man es wünschen möchte, als eigentümliche und schwerste Aufgabe der Naturforschung anerkannt.“ Dies ist richtig; einiges von dem, was vorhergeht, dagegen darf nicht unwidersprochen bleiben. Auch das zwar hat seine Richtigkeit, daß Platon darauf Gewicht legt (p. 520 C), der Dialektiker werde die Staatsangelegenheiten besser als jeder Andere verwalten. Allein „daß man schließlich doch nicht durch den Blick auf die Sonne des Ewigen sich die Augen verderben darf für das Zeitliche“ (S. 201) — dies ist so wenig eine „Einsicht“ Platons, daß er diesen Gedanken vielmehr (p. 517 A) in bitterstem Sarkasmus jenen Höhlenbewohnern, die im Dunkel zurückgeblieben sind, d. h. also den untheoretischen Praktikern, in den Mund legt. Und auch jener Nutzen der Theorie für die Praxis wird lediglich für das Gebiet des Staatslebens anerkannt. N. freilich sagt (S. 201): „Ist dies auch vorzugsweise von der sittlichen Erkenntnis gesagt, so muß es doch allgemein gelten, da das Verhältnis zwischen Urbild und Abbild, Denken und Sinnlichkeit in allen Provinzen der Erkenntnis dasselbe ist“. „Es muß!“ — darf man so auslegen? Gibt es irgend einen Tiefsinn und wiederum irgend einen Unsinn, den man irgend einem beliebigen Denken nicht zuschreiben könnte, wenn man voraussetzen dürfte, er hätte alles gedacht, was sich aus allen seinen Sätzen mit logischer Notwendigkeit ableiten läßt? Wie es Platon — zur Zeit, da er den „Staat“ schrieb — in jener Hinsicht mit den Naturwissenschaften gehalten, das zeigt unzweideutig seine Behandlung der Astronomie: mit der denkbar größten Schärfe hat er die Beschäftigung mit den himmlischen Erscheinungen

verworfen (p. 530 BC). N. freilich umschreibt diese Darlegung so (S. 205): „Die sinnliche Erscheinung liefert nicht mehr als das Problem; in ihr unmittelbar soll man die wahren Gleichförmigkeiten, soll man das Gesetz nicht zu finden erwarten, sondern dies ist auf rationalem Wege rechnerisch zu ermitteln". Was Platon sagt, ist etwas ganz anderes. Als der Zweck der „wahrhaften Astronomie" erscheint ihm — die Übung und Ausbildung der Vernunft! Und diese werde nur gefördert durch die Versenkung in jene wahren und ewigen Verhältnisse, auf die uns die empirischen Himmelserscheinungen lediglich hinweisen können wie die Diagramme auf die wahren geometrischen Figuren. Diese Erscheinungen wird daher der „wahre Astronom" — auf sich beruhen lassen (τὰ δ' ἐν οὐρανῷ ἐάσομεν, εἰ μέλλομεν ὄντως ἀστρονομίας μεταλαμβάνοντες χρήσιμον τὸ φύσει φρόνιμον ἐν τῇ ψυχῇ ἐξ ἀχρήστου ποιήσειν). Mit dem besten Willen kann ich hierin keine metaphysische Grundlegung einer empirischen Naturwissenschaft finden! Der zweite Punkt geht die Erörterung über den Demiurgen im 10. Buch an, wo er bekanntlich als Schöpfer der Ideen erscheint (p. 597 B bis E). Wollte man dies wörtlich nehmen, so wäre es natürlich um des Verfassers ganze Auffassung geschehen; denn gewiß hat Gott nicht die Methoden der Wissenschaft geschaffen. Er bemüht sich daher (S. 211 ff.), diese ganze Erörterung als einen Scherz darzustellen: als eine Verspottung solcher Gegner, welche die Ideen zu „dinglich" verstanden. Diese Auffassung entbehrt nicht aller Scheinbarkeit; und ich gehöre nicht zu jenen, welche in dieser gelegentlichen Bemerkung einen Hauptbeweis für die Substantialität der Ideen finden möchten — besonders da sie weder im Philebos noch im Timaios wiederholt wird. Ganz anders steht es mit dem Demiurgen selbst, von dem das gerade Gegenteil gilt. Daß er hier mit einem ὡς ἐγῷμαι eingeführt wird, beweist gar nichts: Platon liebt es, seine Theologumena durch solche vorsichtige Wendungen einzuleiten. Sie verraten das Bewußtsein, daß hier das Gebiet des streng Beweisbaren verlassen wird; keineswegs den Hintergedanken, daß es sich in Wahrheit ganz anders verhalte. So hat er das Jenseits leichtherzig sich durch ganz verschiedene Schilderungen versinnlicht — und doch gewiß an ein solches ernst-

lich geglaubt. Diese Haltung ist unseren dogmatischen Gewohnheiten ohne Zweifel befremdlich; daß sie einem Manne fast natürlich sein kann, der gläubig und zugleich ein Dichter ist, davon mag uns die Erinnerung an Dante überzeugen. Jedenfalls werden wir weiterhin sehen, daß es N. nicht gelungen ist, den Demiurgen aus Platons Gedankenwelt einfach zu streichen.

Nach so viel Ausstellungen freue ich mich, sagen zu können, daß mir das Verständnis des Parmenides durch N. nicht unbeträchtlich gefördert worden zu sein scheint. Mit seiner Gesamtauffassung freilich kann ich mich auch hier nicht einverstanden erklären. Dieser zufolge soll der Parmenides eine Polemik darstellen gegen — die aristotelische Auffassung der Ideenlehre, genauer: gegen „Schüler" Platons, welche diese Lehre in ihrer „dinglichen" Gestalt sich angeeignet hätten. Und zwar soll der Dialog diese seine Aufgabe in seinem ersten Teile nur negativ, im zweiten auch positiv erfüllen. „Die Fehlmeinung, die aus den Ideen Dinge macht, vertritt in der Schrift der junge Sokrates. Ihm antworten die . . . Schulhäupter aus Elea, . . . welche beide also hier an Platos Stelle stehen" (S. 219). „Man denke sich, daß ein solcher neuester Sokrates, wohl gar aus Platos eigener Schule, die gründlich mißverstandene Platonische Ideenlehre durch den Mund des alten Sokrates — der ja bei Plato selbst stets diese Lehre vertrat — vorgetragen und von ihr aus die altmodisch steife These der Eleaten zu meistern sich vermessen hatte: als Antwort darauf hätte diese Einführung der Person des Sokrates, aber des jugendlich unreifen, in der Dialektik noch nicht genug geübten, und dessen Abfertigung durch Zeno und Parmenides in Person nach damaligem polemischem Brauch keineswegs für ungeschickt gelten dürfen" (S. 220). Weiß daher Sokrates den Einwendungen des Parmenides nichts entgegenzusetzen, so bedeutet dies nach N., daß die mißverstandene Ideenlehre solchen Angriffen gegenüber in der Tat wehrlos ist. Wie sich jedoch von dieser falsch verstandenen die richtig verstandene Ideenlehre unterscheide, dies soll der 2. Teil des Dialoges dartun. Dieser untersucht bekanntlich, „was sich ergibt, 1. wenn das Eine ist" (S. 239), 2. wenn es „nicht ist . . ., und zwar, was in beiden Fällen sich er-

gibt 1. für das Eine selbst, 2. für das Nicht-Eine oder 'Andre' . . . Die vier Fragen werden nun überdies sämtlich kontradiktorisch beantwortet", d. h. es wird an jede Annahme eine doppelte Reihe von Schlüssen geknüpft. Den Unterschied zwischen beiden Gedankenreihen drückt N. durch die Formel aus, daß die Annahme in dem einen Falle als „absolute", in dem andern als „bezügliche" Setzung resp. Nichtsetzung des „Einen" verstanden werde. Und hierdurch wird in der Tat eine wesentliche Verschiedenheit derselben zutreffend hervorgehoben. So z. B. beginnt die Diskussion der ersten Hypothesis bei „absoluter" Setzung: „Soll das Eine sein, so darf es nicht Vieles sein; soll es nicht Vieles sein, so darf es keine Teile haben und kein Ganzes sein" usw.; dagegen die Diskussion bei der „bezüglichen" Setzung: „Wenn das Eine ist, so muß es Sein haben; hat es Sein, so enthält es das Sein als einen Teil und ist also ein Ganzes" usw. Man sieht, daß in der Tat die Gedankenreihen der ersteren Art die Begriffe isolieren, indem sie alle anderen als identische Aussagen von ihnen fernhalten, während die der zweiten Art sie mit anderen in Beziehung setzen und beliebige Aussagen über sie ermöglichen. Dies ist nun wirklich Platons Ergebnis: „Es ergibt sich in allen vier Fällen, daß auf eine Art keinerlei Denkbestimmung setzbar bliebe, auf eine andere Art alle, auch die unter sich kontradiktorischen, gesetzt werden müßten": nämlich bei der „absoluten Setzung" zeigt sich z. B., daß das Eine weder mit sich noch mit etwas anderem identisch und weder von sich noch von etwas anderem verschieden ist; bei der „bezüglichen" Setzung, daß es sowohl mit sich wie mit allem anderen identisch und auch sowohl von sich wie von allem andern verschieden ist. Daß es hierbei ohne arge Trugschlüsse nicht abgeht, wird man von vornherein anzunehmen geneigt sein; und auch N. gesteht dies unumwunden zu. Wie deutet er nun diesen ganzen Hauptteil des Gesprächs? Nachdem er zunächst von der „absoluten" und dann von der „bezüglichen" Setzung gesprochen hat, fährt er fort (S. 239 f.): „Indem nun im ersteren Fall herauskommt, daß keinerlei Setzung möglich bliebe, also das Ergebnis ein reines logisches Nichts wäre, und zuletzt auch die Hypothesis selbst sich mitaufhöbe, im zweiten Fall dagegen alle Denksetzungen möglich bleiben, aber als beziehent-

liche, wodurch zugleich das Zusammenbestehen auch der kontradiktorischen Setzungen gerechtfertigt ist, so ist damit sachlich für die bezügliche, gegen die absolute (unbezügliche) Setzung entschieden, wofern überhaupt Erkenntnis möglich sein soll.“ Die Ergebnisse, die aus der „bezüglichen“ Setzung resp. Nichtsetzung abgeleitet werden, sollen mithin — nach der Ansicht des Verfassers — im wesentlichen Platons ernstliche Meinung darstellen. Hiergegen scheinen natürlich zwei Umstände zu sprechen: einmal die außerordentlich starke „Häufung der Trugschlüsse in einem Teile dieser Deduktionen“ (S. 241), sodann die in das Ergebnis eingeschlossene Verträglichkeit kontradiktorisch entgegengesetzter Sätze. Allein N. meint nun, jenes werde „aus der ja deutlich ausgesprochenen Nebenabsicht der dialektischen ‘Übung’ und zugleich der Abfertigung des Gegners, der deductio ad absurdum erklärlich“: die Thesen selbst würden „durch die vielfach spielerische Behandlung der Beweise nicht um ihre ernste Bedeutung gebracht; denn, berichtigt man die Fehlschlüsse, so kommt man doch in der Sache stets zum gleichen Ergebnis“. Dieses jedoch sei aus zwei Gründen unerheblich. Einmal nämlich sollten ja die widersprechenden Sätze nur „beziehentlich“ gelten, d. h. zu verschiedener Zeit und in verschiedener Hinsicht; und dann sei (S. 245) „streng festzuhalten, daß es sich hier noch gar nicht fragt nach der Verknüpfbarkeit der Prädikate in einem bestimmten Subjekt, sondern nach der Verknüpfbarkeit der Bestimmungen an sich, ohne Rücksicht darauf, in welchem Sinn sie stattfinde. Versteht man allerdings, wie es der Disposition nach notwendig scheint, als Subjekt ‘das Eine’ selbst, so bleibt das Resultat widersinnig. Es soll auch widersinnig bleiben. Aber das muß man eben abziehen, um den positiven, bleibend festzuhaltenden Ertrag dieser Deduktion herauszuschälen“. So verstanden indes stelle nun die „bezügliche“ Setzung der Denkbestimmungen die richtig aufgefaßte, ihre „absolute“ Setzung die falsch aufgefaßte Ideenlehre dar: die Begriffe sollen nicht „an sich“, als von der Erfahrung „getrennte“ Dinge gedacht werden, sondern als Prädikate der empirischen „Gegenstände“, die eben durch ihre Subsumtion unter jene Begriffe — in den Sätzen der Wissenschaft — erst ihre Bestimmtheit empfangen. „Von der Idee ist

zur Erscheinung zu gelangen, denn die Erscheinung sagt die bezügliche Setzung, der Grund zur bezüglichen Setzung aber ist nunmehr aufgezeigt in den reinen Denkfunktionen selbst, zuletzt in der allgemeinen Funktion des Denkens, die eben im Beziehen besteht. Also sind die allein wahren Prädikate des Denkens, die reinen Setzungen, als Grundarten der Beziehung, dem wahren Subjekt unserer Erkenntnis, dem Erfahrungsgegenstand, gemäß und darauf gültiger Weise anzuwenden, was zu beweisen war" (S. 240). Diese positive Darlegung im 2. Teil bilde sonach die Ergänzung zu der negativen Polemik des 1. Teiles. Nun sagte ich schon: diese Gesamtauffassung des Parmenides scheint mir nicht annehmbar. Ihrer Anwendung auf den ersten Teil des Gespräches stehen zwei entscheidende Gründe entgegen, von denen sich der Eine auf den Inhalt, der andere auf die Form des Dialogs bezieht. Inhaltlich nämlich ist die hier von Sokrates verteidigte, von Parmenides angegriffene Doktrin durchaus Platons eigene Lehre, wie sie bis dahin in seinen Schriften dargestellt worden war. Des Verfassers Versuche, diesen Tatbestand aus der Welt zu schaffen, machen von vornherein einen überaus künstlichen und gewaltsamen Eindruck. „Sokrates stellt sich . . . anscheinend ganz auf den Boden der Ideenlehre, wie sie namentlich im Phaedo formuliert war" (S. 224). Er vertritt sie „ungefähr wie sie von Aristoteles und von aller Welt verstanden wird", und „diese Wiedergabe" scheint sich „in jedem Zuge auf den Phaedo berufen" zu können (S. 225). Daß er sie in Wahrheit falsch auffasse, „verrät sein Einwand gegen die Eleaten mehr durch das, wovon er schweigt, als durch das, was er direkt sagt" (S. 226). „Das Ergebnis wird diesmal sehr bestimmt formuliert: Das Teilhaben kann nicht ein Sichgleichen (wie unter Dingen) bedeuten, 'sondern man muß etwas anderes suchen' . . . Aber hat denn nicht Plato selbst sehr oft das Verhältnis zwischen Idee und Erscheinung so bezeichnet? Gewiß, er hat neben andern Metaphern auch diese gebraucht. Aber er hat sie erklärt, und das sollte genug sein. Wer hier freilich am Wort hängen blieb, der mußte wohl sich daran ärgern, daß er das Sichgleichen ablehnt und doch nichts andres zum Ersatz anzubieten weiß. Ich glaube, daß Aristoteles eben

dies Wort im Sinne hat bei seinem Ausdruck des Ärgers: daß Plato, was eigentlich das Teilhaben sei, wenn nicht ein Sichgleichen 'andern zu suchen überlassen habe' . . . Plato dachte wohl, er habe es im Phaedo zur Genüge gesagt, und wer ihn da nicht hören wolle, für den werde auch vergeblich sein, was etwa noch weiter sich darüber hätte sagen lassen" (S. 232f.). Ich denke, man kann seine Verlegenheit nicht deutlicher an den Tag legen. Und durch solche Auskünfte wird die Tatsache nicht beseitigt: nicht gegen „Schüler", die niemand kennt und von denen niemand etwas weiß, richtet sich die Kritik des Parmenides, sondern gegen die platonische Ideenlehre, wie sie im Phaidros, im Symposion, im Phaidon, in der Politeia vorliegt. Doch da fragt nun N.: „War also wohl gar Plato selbst in höherem Alter von seiner eigenen Grundlehre zurückgekommen? Daran ist nicht zu denken: gerade Aristoteles hätte das unmöglich mit Stillschweigen übergehen, er hätte nicht ganze Bücher seiner Metaphysik . . . aufwenden können, um gegen eine Lehre sich zu sichern, die schon von ihrem Urheber selbst wieder preisgegeben worden wäre" (S. 226). Wir erwidern: Von „Zurückkommen" und „Preisgeben" ist gar nicht die Rede. N. selbst betont, es werde im Parmenides „nirgends etwa in Frage gestellt, ob diese Lehre überhaupt gelten soll, sondern nur, wie sie genau zu verstehen" sei (S. 223), und selbst die ernsteste gegen sie erhobene Schwierigkeit werde „als an sich überwindlich . . . doch vorausgesetzt; auch wird mit den stärksten Worten am Schlusse dieser kritischen Verhandlung (p. 135 C) die absolute Unentbehrlichkeit der Idee, wofern man nicht das ganze dialektische Verfahren umstürzen wolle, bekräftigt". Nicht um Palinodie, sondern um Selbstberichtigung handelt es sich demnach; genauer: Platon empfindet die Schwierigkeiten, welche die bisher von ihm entwickelte Gestalt der Ideenlehre drücken, und ringt nach einer neuen Formulierung dieser Doktrin. Ihm dies von vornherein nicht zutrauen, heißt: ihm einen „Dogmatismus" zumuten, der bei einem Jünger des Sokrates am wenigsten vorauszusetzen ist. Auf dieses selbe Ergebnis aber scheint mir auch die Einkleidung des Dialogs unzweideutig hinzuweisen. Denn demselben Sokrates, der bisher stets die Ideenlehre vertrat, wird doch

hier die kritisierte Ansicht in den Mund gelegt. Wie unverständlich bleibt dies bei N.s Auffassung! Handelte es sich wirklich darum, die Ansicht, die Sokrates in den früheren Gesprächen vorgetragen hatte, gegen Mißverständnisse zu sichern, was könnte man anderes erwarten, als daß eben auch Sokrates diese Klarstellung vornehmen würde, sei es im Gespräch mit einem vorwitzigen Jünger — wie im Kleitophon —, sei es gegenüber einer anderen, hierzu geeigneten Person? Allein eine Lehre, die mit der bisher von Sokrates vertretenen in den Worten übereinstimmt, auch noch dem Sokrates in den Mund legen — was hätte Platon Verkehrteres anstellen können als dies, wäre es ihm wirklich darum zu tun gewesen, die beiden Lehren scharf auseinanderzuhalten? Zudem: der Wechsel der gesprächführenden Person ist ja nichts dem Parmenides Eigentümliches. Er teilt vielmehr die neue Verteilung der Rollen mit dem „Sophisten", dem „Staatsmann", dem Timaios, dem Kritias, den „Gesetzen" — d. h. (gerade nach der von N. angenommenen Chronologie) mit allen folgenden Werken, ausgenommen allein den Philebos. Ist das ein Zufall? Und wenn nicht, wie anders könnte man es erklären als durch die Annahme, daß für Platons eigenes Bewußtsein mit dem Parmenides eine „zweite Periode" seines Philosophierens begonnen habe? Ja der Bruch wird scharf markiert: die bisher dominierende Gestalt des Sokrates erfährt im Parmenides eine einschneidende Kritik; fortan tritt sie zur Seite, und Platon spricht durch andere Masken. Ich glaube nicht, daß es möglich ist, die gegebenen Daten auf andere Weise in ein einheitliches Bild zusammenzufassen. Hiermit ist nun freilich über den Inhalt der platonischen „Selbstberichtigung" noch nichts ausgemacht. Vielmehr kann uns über die Richtung, in der Platons Gedanken im Parmenides sich weiter entwickeln, nur der zweite Teil dieses Gespräches Auskunft geben — soweit die berüchtigte Schwierigkeit und Dunkelheit dieses Werkes überhaupt ein klares Urteil gestattet. Ich bilde mir nun gewiß nicht ein, den Parmenides völlig zu „verstehen". Doch soviel glaube ich wahrscheinlich machen zu können: daß N.s Auffassung von der Absicht des Dialogs, auch was den zweiten Teil betrifft, als Ganzes nicht halt-

bar ist; daß er jedoch einige wichtige Punkte zuerst ins rechte Licht gesetzt hat; und daß von diesen aus in anderer Richtung, als die ist, die er eingeschlagen hat, ein Verständnis des Ganzen erhofft werden darf. Bedeutsam scheint mir vor allem seine Unterscheidung jener beiden Schlußreihen, die er durch die Termini „absolute" und „bezügliche" Setzung resp. Nichtsetzung kennzeichnet: daß auf die Entgegensetzung dieser zwei Denkweisen in der Tat eine Hauptabsicht des Dialogs sich richtet — dies scheint er mir dargetan zu haben. Daß dagegen Platon die „bezügliche Setzung" als die berechtigte der „absoluten" als der unberechtigten Denkweise entgegensetze, hiervon kann ich mich in keiner Weise überzeugen. Gewiß ist schon oben jedermann aufgefallen, zu wie unwahrscheinlichen Annahmen der Verfasser greifen muß, um seine Auffassung durchzuführen: wer wird glauben, daß Platon mit Absicht gerade die von ihm für richtig gehaltene Ansicht durch Trugschlüsse begründet habe, um zur „Übung" in der Auflösung solcher Sophismen Gelegenheit zu geben? Und wer wird sich davon überzeugen, daß er — wiederum mit Absicht — das von ihm gebilligte Verfahren so formuliert habe, daß es wenigstens dem Ausdruck nach zu ebenso absurden Konsequenzen führt wie das von ihm verworfene? Jede unbefangene Erklärung wird vielmehr — so scheint mir — von dem Gedanken ausgehen: es werden hier zwei einander entgegengesetzte Verfahrungsweisen ad absurdum geführt; folglich kämpft Platon hier einen Kampf mit zwei Fronten und will, im Gegensatze zu jenen beiden unrichtigen Methoden, eine dritte, zwischen ihnen in der Mitte liegende, als die berechtigte hinstellen. Und wenn man die beiden abgelehnten Denkweisen nochmals ins Auge faßt und zunächst auf ihr rein logisches Wesen sich beschränkt, scheint es auch gar nicht so schwer, jene dritte näher zu bezeichnen. Was ist der Fehler bei der „absoluten" Setzung? Die Isolierung der Denkbestimmungen: es kommt keine Erkenntnis zustande, wenn von Eins lediglich erkannt wird, daß es Eins, vom Sein, daß es Sein ist; so wird zu wenig erkannt. Und was ist der Fehler bei der „bezüglichen" Setzung? Die Promiscuität der Denkbestimmungen: es kommt wieder keine Erkenntnis zustande, wenn von Eins ebensowohl erkannt wird, daß

es ist, wie daß es nicht ist; so wird zuviel erkannt. Was bleibt demnach als richtige Mitte zwischen diesen Extremen übrig? Die sachgemäße Determination der Denkbestimmungen: es muß erkannt werden, daß Eins ist, oder daß Eins nicht ist: in jedem Fall also mehr als bei der isolierten, weniger als bei der promiscuen Setzung. Soviel wäre ja nun ziemlich klar; die Schwierigkeit liegt darin, daß diese logischen Begriffe für Platon zugleich eine kosmologische Bedeutung haben. Der Zusammenhang kann vielleicht so rekonstruiert werden. Die Denkbestimmungen kennt Platon nur als Ideen, d. h. — um die Substantialität möglichst wenig zu urgieren — als Prinzipien. Eine Denkbestimmung isoliert setzen, heißt daher für ihn zugleich: ein Prinzip an sich erkennen. Werden nun alle Denkbestimmungen isoliert gesetzt, so werden auch nur alle einzelnen Prinzipien an sich erkannt, aber weder ihr Verhältnis zueinander noch dasjenige zu der sinnlichen Welt. Soll dagegen — nach der von Platon gebilligten Methode — die Verträglichkeit der Denkbestimmungen geprüft werden, so wird hiermit zugleich auch eine Erkenntnis der sinnlichen Welt gefordert; denn nur die empirischen Gegenstände können an mehreren Prinzipien zugleich „teilnehmen“ und sie so in Beziehung setzen. Sie können dies jedoch nur, indem ihnen ein Substrat zugrunde liegt, in das die Prinzipien eintreten, das sie bestimmen können. Allein dieses Substrat — wir nennen es einstweilen mit der Tradition die platonische „Materie“ — darf auf die Gruppierung der Prinzipien gar keinen Einfluß ausüben, da ja diese allein von der wechselseitigen Verträglichkeit resp. Unverträglichkeit der Prinzipien abhängen soll. Mithin muß die Materie an sich die Vereinigung aller Prinzipien, auch der entgegengesetzten, zulassen; und umgekehrt: die promiscue Setzung der Denkbestimmungen trifft nur zu für die Materie als für das gemeinsame Substrat aller, somit auch der widersprechenden Prinzipien. Und jetzt haben daher die drei logischen Setzungsweisen auch einen kosmologischen Sinn: die isolierte Setzung führt nur zur Erkenntnis der Ideen an sich; die promiscue Setzung führt nur zur Erkenntnis der Materie an sich; und allein die determinierende Setzung führt zu jener Erkenntnis der sinnlichen Welt, in welcher die Materie auf die Ideen bezogen,

durch die Ideen bestimmt wird. Die vorstehende Konstruktion, von der wir glauben, daß sie dem Zusammenhange der platonischen Gedanken vielleicht einigermaßen nahe kommen möchte, ist als Ganzes durch Stellen des Parmenides nicht zu belegen. Insofern sie jedoch die Erkenntnis der sinnlichen Welt der determinierenden Setzung der Denkbestimmungen entsprechen läßt, ergibt sie sich wohl notwendig, wenn die beiden anderen Entsprechungen zugestanden werden. Von diesen nun bedarf die eine kaum eines besonderen Beweises: das ἕν als ἕν und das ὄν als ὄν setzen, heißt eben in der platonischen Terminologie unmittelbar: das ὅ ἐστιν ἕν und das ὅ ἐστιν ὄν, also die Ideen des Einen und des Seins erkennen. Die andere dagegen scheint uns N. nachgewiesen zu haben, und diesen Nachweis halten wir für das Wertvollste in dem ganzen Werke. Der Verfasser macht nämlich (S. 260 und 266) darauf aufmerksam, daß Platon bei „bezüglicher“ (promiscuer) Setzung der Denkbestimmungen das „Nicht-Eine“ alle für die „Materie“ des Timaios charakteristischen Eigentümlichkeiten annehmen läßt: es heißt ein Etwas, das mit dem „Einen“ zusammen Begrenztes (πέρας ἔχοντα) hervorbringt, seiner eigenen Natur nach jedoch unbegrenzt (ἄπειρον) ist (p. 158 D); es heißt eine „Masse“ (ὄγκος), die sich jedoch alsbald als eine Vielheit von Massen erweist (p. 164 CD), ein Etwas, das vor dem Blick des Verstandes in eine unendliche Fülle von Massenteilchen zerbröckelt (p. 165 BC) usw. Hier war einmal wirklich der Ort, von einer „transzendentalen Deduktion“ der Materie zu reden; denn all diese Konsequenzen ergeben sich in der Tat lediglich durch die Anwendung eines bestimmten logischen Verfahrens, nämlich der promiscuen Setzung. Natürlich sieht denn auch N. hier nicht nur diese Eine, sondern noch zahlreiche andere derartige Deduktionen, die uns zum Teil nicht annehmbar, zum Teil nicht gesichert erscheinen. Erkennt man jedoch auch nur jene Eine an, so scheint uns dies genügend, um dem Verständnis des Dialogs einen neuen Schlüssel zu liefern: einen Schlüssel, von dem wir denken, daß er schließlich zu der oben skizzierten Auffassung oder doch zu einer ihr verwandten führen werde. Diese Auffassung scheint uns nun aber auch noch über einen, sonst ziemlich im Dunkeln bleibenden Punkt Licht zu

verbreiten. Ich meine die Frage, warum denn in diesem und den folgenden Gesprächen Sokrates als Führer des Dialogs gerade von Eleaten abgelöst wird. Die Eleaten nämlich haben ja wirklich die Widersprüche in dem Begriff der Materie aufgedeckt. Ist daher Platons Meinung die: „Die bloße Erkenntnis der Materie leidet an Widersprüchen; die bloße Erkenntnis der Ideen leidet an Tautologie; nur eine Erkenntnis, welche die Ideen auf die Materie bezieht, ist haltbar und fruchtbar“ — dann begreift man den Gang des Gespräches. Zenon hat die Irrationalität der Materie nachgewiesen (p. 127 E) und zwar durch Argumente von ganz derselben Art, wie sie zu Ende des Werkes wiederkehren; dann beweist Parmenides im ersten Teile der Schrift kursorisch die — wenn ich so sagen darf — Hyperrationalität der Ideen; und nun folgt der zweite Teil, welcher diese beiden Gedankenreihen aufnimmt, sie ins Einzelne ausführt und vertieft. Was jedoch dieser Auffassung am allermeisten zum Vorteil gereicht, ist dies, daß sie gestattet, die folgenden Dialoge zwanglos zu erklären: ihr zufolge entwickelt der Sophistes die logischen, der Philebos und der Timaios die kosmologischen Gedanken des Parmenides. Dasselbe rühmt nun freilich auch N. von seiner Auffassung des Parmenides. Wir wollen jetzt zum Schlusse sehen, von welchem Erfolge dieses Unternehmen gekrönt ist.

Im Sophistes nun liegen ja die Dinge verhältnismäßig einfach. Was hier p. 251 A ff. gesagt wird, das gibt der Verfasser selbst S. 285 f. also wieder: „Einige Philosophen haben zwar überhaupt für unzulässig gehalten, mit etwas (als Subjekt) etwas anderes (als Prädikat) im Urteil zu verknüpfen . . . Aber damit wäre überhaupt alle Möglichkeit der Aussage aufgehoben. Man dürfte dann nicht mehr sagen, es ist Bewegung, oder, es ist Stillstand, denn so verbände man schon mit dem Begriff der Bewegung oder des Stillstands den des Seins . . . Andererseits lassen nicht etwa unterschiedslos alle Begriffe sich mit allen verbinden, z. B. Stillstand ist nicht Bewegung, Bewegung nicht Stillstand. Also muß es sich mit den Begriffen ähnlich verhalten wie mit den Sprachlauten: daß sich nicht unterschiedslos alle mit allen zusammenfügen, sondern nur bestimmte mit bestimmten . . .“ Wie man sieht, steht hier die logische These

des Parmenides mitten inne zwischen zwei falschen Extremen, und es ist gar keine Rede davon, daß für Platon etwa die zweite der Wahrheit näher käme als die erste. Führen daher isolierte und promiscue Setzung auch im Parmenides beide zu absurden Konsequenzen, so fehlt wohl jeder Anhalt für die Meinung, es sei diese reductio hier nur der isolierten Setzung gegenüber ernst gemeint, während Platon die promiscue und die determinierende Setzung zu einem, dem „bezüglichen" Verfahren zusammenschließe. Soweit verdient unsere Auffassung vor der von N. wohl jedenfalls den Vorzug. Doch die Zusammenhänge beider Dialoge sind hiermit nicht erschöpft. Denn auch im Sophistes verschlingt sich mit der logischen eine kosmologische — oder, wenn man lieber will, metaphysische Erörterung; und wenn es (p. 259 A) von dem Nichtseienden heißt, daß es wegen seiner Teilnahme am Seienden selbst sei, freilich nicht Seiendes, sondern eben Nichtseiendes — so liegt hierin gewiß neben dem logischen Sinn, das Nicht-M-Sein sei eine ebenso reelle Eigenschaft des S wie das N-Sein, auch der kosmologische: auch die Materie sei, soferne sie an den Ideen teil habe, durch sie bestimmt werde. Dem entspricht nun, daß Platon seiner Ansicht nicht nur zwei logische, sondern auch zwei kosmologische Fehlmeinungen gegenüberstellt (p. 246 A ff.), nämlich die eine: nur die Materie habe ein Sein, und die andere: nur den Ideen komme ein solches zu. Nach unserer Auffassung wird auch hiermit nur deutlich ausgeführt, was schon im Parmenides lag; denn wir sahen ja: nach dessen Darstellung führt die „isolierte" Setzung bloß zur Erkenntnis der Ideen an sich, die „promiscue" Setzung bloß zur Erkenntnis der Materie an sich. Und an diesem Zusammenhange darf man sich dadurch nicht irremachen lassen, daß die isolierte Setzung als logische Doktrin dem Antisthenes, der extreme „Idealismus" Platon selbst in seiner ersten Periode gehört: auch die promiscue Setzung als logische und der Materialismus als kosmologische Doktrin verteilen sich ja auf verschiedene Schulen, da man bei jener höchstens an Heraklit, bei dieser am ehesten an Demokrit denken kann. Platon sieht eben hier von den Personen ab und faßt nur den sachlichen Zusammenhang ins Auge: dürfte man einen Begriff nur von sich selbst prädizieren, so

könnte man nur die einzelnen Ideen an sich erkennen: und dürfte man alle Begriffe von allen aussagen, so könnten solche Aussagen nur ein an sich widerspruchsvolles Objekt, nämlich die Materie, zum Gegenstand haben. So gewinnen seine Gedanken zwar gewiß nicht die höchste Einheitlichkeit, aber doch einen verständlichen Zusammenhang. N. dagegen befindet sich hier in großer Verlegenheit. „Aber wer sind denn, fragt er (S. 284), die ‚Ideenfreunde'? Wen soll man sich als Vertreter dieser von Plato abgelehnten und doch genau in der Terminologie der früheren Dialoge Platos ausgedrückten Lehre denken?" In der Tat eine schwere Frage für denjenigen, der sich durch seine Erklärung des Parmenides die einzig zwanglose Antwort abgeschnitten hat: niemand anders als eben Platon selbst zur Zeit, da er jene Dialoge schrieb! Welche Antwort hier übrigens durch die p. 248 B betonte συνήθεια mit jenen „Ideenfreunden" besonders nahegelegt wird. N. jedoch ist durch seine frühere Interpretation gebunden und behauptet demzufolge, „daß wir es auch hier mit der Ideenlehre in der Gestalt zu tun haben, in der sie von Schülern Platos unter starken Mißverständnissen und in mehr und mehr offenbar werdendem Widerspruch gegen dessen eigene, gleichzeitig mehr und mehr vertiefte Auffassung vertreten wurde . . . Also hat man unter den ‚Ideenfreunden' niemand anders zu suchen, als solche Platoniker, die nicht mit dem Meister fortgeschritten, sondern bei der oberflächlichen, dinghaften Auffassung der Ideen stehen geblieben waren, die Platos eigene frühere Schriften in zahlreichen metaphorischen Wendungen zwar nicht meinten, aber nahelegten." Welch rätselhafte Männer, diese Platoniker, die dem Altertum so wenig bedeutend schienen, daß uns nicht einmal ihre Namen überliefert sind, und gegen die es Platon doch für nötig fand, zwei Dialoge zu schreiben, ja deren Ansicht er als eine dem Materialismus ebenbürtige hinstellt. Und der Materialismus selbst? Was hat er hier zu schaffen, wenn im Sophistes wie im Parmenides überhaupt nicht von kosmologischen, sondern ausschließlich von logischen Fragen die Rede ist? Wenn die von Platon als allein fruchtbar angesehene Erkenntnis nicht eine Beziehung der Ideen auf die Materie, sondern lediglich eine solche der Prädikate auf das Subjekt bedeutet? Auf all diese

Fragen bleibt der Verfasser die Antwort schuldig — und muß sie schuldig bleiben!

Immerhin wiegen im Sophistes die logischen Gedanken noch vor den kosmologischen vor. Vom Philebos läßt sich dasselbe nicht mehr behaupten. Daher wird hier der Verfasser wieder zu sehr gewaltsamen Auslegungen gedrängt. Gleich zu Beginn des Gespräches freilich (p. 14 B—18 E) findet sich wirklich eine methodologische Auseinandersetzung. Allein in ihrer schlichten Einfachheit genügt sie nicht N.s nach Tiefsinn dürstenden Ansprüchen. Platon führt hier im wesentlichen folgendes aus. Gilt es, ein Tatsachengebiet dialektisch zu bearbeiten, so ist das Erste, daß man es unter einen gemeinsamen Begriff bringt. Diesem gegenüber stellen die Tatsachen eine unbegrenzte Mannigfaltigkeit dar. Bloß dadurch jedoch, daß man von jener Einheit zu dieser Unendlichkeit sich wendet und umgekehrt, kommt keine wissenschaftliche Erkenntnis zustande. Das Gebiet der Musik z. B. ist bestimmt durch diesen einen Begriff: Ton. Unter diesen fallen unzählige einzelne Töne und Tonverhältnisse. Dies wissen heißt noch nicht die Musik wissenschaftlich erkennen. Hierzu kommt vielmehr alles auf die Begriffe von mittlerer Allgemeinheit an: man muß die einzelnen Arten der Töne und Intervalle unterscheiden und wissen, wie viele solcher Arten es gibt. Gerade dieses Gebiet der bestimmten Zahlen von Gattungen und Arten, zwischen der abstrakten Einheit und der konkreten Mannigfaltigkeit ist dasjenige der wissenschaftlichen Erkenntnis. Diesen Gedankengang Platons glaube ich zu verstehen. N.s Kommentar (S. 299ff.) verstehe ich nicht. Ihm ist „die Idee als schlichter Ausdruck der Einheit des Ausgesagten ... von Haus aus Einheit eines Mannigfaltigen". Es handelt sich um die „Korrelation des Unbestimmten und seiner Bestimmung, des x zum A der Erkenntnis", d. h. des Subjekts zum Prädikat. Dies sei „der erschöpfende und letzte Sinn des Verfahrens der Ideen. Die Einheit der Idee ist nichts anderes als die Einheit der Bestimmung". Platon zielt auf den „Begriff des Gesetzes und zwar der besonderen Gesetze ... Jedes allgemeine Gesetz verlangt eine fortgesetzte Spezifikation, um sich dem letzten Problem unserer Erkenntnis, dem Erfahrungs-

gegenstand = x, möglichst zu nähern . . . Im philosophischen Interesse aber ist vorzüglich dies zu beachten, daß die Entfaltung ins Empirische gerade aus der logischen Natur der Aussage, aus den Gesetzen des Urteilens selbst hergeleitet, das empirisch genannte Verfahren also bestimmt erkannt ist als das konkret-logische". Die Priester in Delphi deuteten die unartikulierten Laute der Pythia in wohltönende und bedeutungsvolle Verse um. Verhält sich unser Verfasser hier nicht, als wär' es seine Aufgabe, das gerade Gegenteil dieses priesterlichen Verfahrens zu üben? Noch ein Einzelbeispiel seiner Erklärungsweise kann ich hier nicht übergehen. Am Anfange der oben paraphrasierten Ausführung (p. 16 D) spricht Platon davon, wie man jedes Gebiet zunächst unter einen höchsten Begriff bringen müsse, z. B. das Gebiet der Musikwissenschaft unter den Begriff Ton. Hier sagt er nun, man müsse ἀεὶ μίαν ἰδέαν περὶ παντὸς ἑκάστοτε θεμένους ζητεῖν· εὑρήσειν γὰρ ἐνοῦσαν. Man soll also einen Begriff „aufstellen", wählen und dann „suchen", nämlich den Begriff in den Tatsachen, d. h. man soll suchen, die Tatsachen unter den Begriff zu bringen; und dann wird man diesen in jenen finden, d. h. man wird finden, daß die Tatsachen sich unter den Begriff bringen lassen — wenn man nämlich den richtigen gewählt hat. Warum soll man nun den Begriff erst „aufstellen" und dann erst „suchen"? Natürlich weil man nur etwas Bestimmtes suchen kann und nicht „suchen" im allgemeinen; und weil man überhaupt nichts „finden" kann, solange man nicht weiß, was man sucht. N. dagegen behauptet, es laute „fast kantisch . . ., daß man in jedem Problemgebiet eine solche Einheit setzen und unter ihrer Voraussetzung dann untersuchen müsse, so werde man eben sie, die man selber gesetzt hatte, darin finden. Also der Verstand findet im Gegenstand nur, was er selbst hineingelegt hat; alle Bestimmtheit, die er am Gegenstand erkennt, beruht auf seiner eigenen Setzung" (S. 300). Und wie ist es, wenn ich ausgehe mit dem Vorsatze, Veilchen zu suchen? Muß ich sie deswegen selbst gepflanzt haben? Doch wie gesagt, unser Interesse haftet in erster Linie nicht an dieser methodologischen Einleitung des Dialogs, sondern an seinem metaphysischen Kern: der Unterscheidung der vier „Arten des Seienden" (εἴδη τῶν

ὄντων p. 23 C). Es sind bekanntlich: ἄπειρον, πέρας, συμμισγόμενον und αἰτία. Und was nun die ersten drei Prinzipien angeht, so ist der Verfasser mit seiner Interpretation rasch bei der Hand (S. 304): das ἄπειρον ist „das zu Bestimmende (= x)"; das πέρας sind „die Bestimmungen des Denkens (A, B usf.)": das συμμισγόμενον findet „seinen Ausdruck in dem fertigen Urteil: x ist A". Mit anderen Worten: Subjekt, Prädikat und Urteil sind die ersten drei εἴδη τῶν ὄντων, und zwar — πάντων τῶν ὄντων ἐν τῷ παντί (p. 23 C), die drei Arten aller Dinge in der Welt. Über die Berechtigung dieser Erklärung könnte man streiten, wenn Platon selbst keine andere gegeben hätte. Allein diese Erklärung steht deutlich p. 24 A bis 26 D. Stimmt nun diese mit der des Verfassers? Nicht im mindesten! Denn Platon erklärt mit unzweideutigen Worten (p. 25 C) das ἄπειρον als dasjenige, was das Mehr und Weniger in sich aufnimmt, d. h. das Continuum; das πέρας (p. 25 D) als die Bestimmtheit der Zahl und des Verhältnisses; und daraus folgt, daß er unter dem συμμισγόμενον jede diskrete Größe und jedes determinierte Verhältnis versteht, speziell alles nach bestimmten Verhältnissen harmonisch geordnete, wie er denn auch Gesundheit, Musik, Jahreszeiten und Tugenden als solche συμμιχθέντα (p. 26 B) ausdrücklich nennt. Es ist mir vollständig unbegreiflich, wie diesen Erklärungen gegenüber der Gedanke an eine rein logische Deutung der drei ersten Prinzipien überhaupt auftauchen, geschweige denn, wie er festgehalten werden kann. Jedenfalls scheint es mir unter diesen Umständen unnütz, diesen Gedanken eingehender zu bestreiten. Mehr tut es not, der Meinung Platons selbst etwas weiter nachzugehen, da diese der Erläuterung allerdings zu bedürfen scheint. Da nämlich die drei Prinzipien „alle Dinge in der Welt" umfassen sollen, so müssen sie offenbar in einem recht weiten Sinne ausgelegt werden. Zwar das πέρας mit den Ideen, wie sie Platon sonst versteht, schlechthin zu identifizieren, geht nicht an, da ihr Zahl- und Maßwert zu nachdrücklich hervorgehoben wird. Wir haben es hier vielmehr sichtlich mit jener durch Aristoteles bezeugten späteren Form der Ideenlehre zu tun, in der die Ideen überhaupt in Zahlen übergehen, oder doch mit einer sehr verwandten Gestalt dieser Doktrin: auch die Qualitäten an sich näm-

lich werden hier zum ἄπειρον gerechnet, und nur durch ihren jeweiligen bestimmten Intensitätsgrad nimmt das qualitative Continuum an dem πέρας teil. Das ἄπειρον selbst dagegen erstreckt sich ohne Zweifel nicht nur auf intensive, sondern auch auf extensive Continua, wie denn (p. 25 C) auch πλέον καὶ ἔλαττον sowie μεῖζον καὶ σμικρότερον als Instanzen angeführt werden. Hierin liegt, daß auch der Raum, im Gegensatze zu einer bestimmten Raumgröße, und die Materie, im Gegensatz zu einem bestimmten Massenquantum, zu den „zahlreichen Arten des ἄπειρον" (p. 24 A und p. 26 C D) gerechnet werden müssen. Und endlich wäre es auch nicht inkonsequent, nun auch das Continuum der Zahlen selbst, im Gegensatze zu jeder bestimmten Zahlgröße, als ein solches ἄπειρον zu fassen. In der Tat glaube ich, daß die entscheidenden aristotelischen Stellen, welche von τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν handeln (Phys. IV. 2, p. 209 b 35, Metaph. I. 6, p. 987 b 20 u. 26), vorzugsweise unsern Abschnitt des Philebos im Auge haben. Nun heißt es an der zweiten dieser Stellen, das Große und das Kleine habe Platon zu Prinzipien gemacht ὡς ὕλην; an der ersten dagegen, als das an den Ideen Teilhabende stelle er bald das Große und das Kleine dar, bald, wie im Timaios, die ὕλη. Beide Bemerkungen halte ich, ungeachtet ihres anscheinenden Widerspruchs, für berechtigt. Ὕλη hat eben einen doppelten Sinn. Faßt man es als die Materie im modernen Sinne, dann ist das ἄπειρον des Philebos gewiß ein weiterer Begriff; denn größeren Intensitäten z. B. entsprechen nicht immer größere Massen. Sieht man dagegen bloß auf das Verhältnis des Determinierten zum Determinierenden, dann kann man ganz wohl auch das Licht die Materie größerer oder geringerer Helligkeit, und überhaupt jede Variable die Materie aller einzelnen Werte nennen, die sie annehmen kann. Die letztere Betrachtungsweise nun ist uns ja von Aristoteles selbst her durchaus geläufig: versteht doch dieser unter ὕλη jedes Substrat, das verschiedene Bestimmungen anzunehmen fähig ist. Wir glauben deshalb, daß man das ἄπειρον unserer Stelle am besten verstehen wird, wenn man es der aristotelischen ὕλη gleichsetzt, und ebenso das συμμισγόμενον, wenn man es mit dem καθέκαστον des Stagiriten in Parallele stellt, während sich das πέρας vom εἶδος allerdings sowohl durch seine zahlenmäßige

Natur wie durch seine Transzendenz unterscheidet. Wir haben hierbei so lange verweilt, um die Erörterungen über den Timaios vorzubereiten. Demselben Zwecke dienen die Bemerkungen, die wir nun noch über das vierte Prinzip, die αἰτία, anschließen. Diesem ist der Verfasser höchst feindselig gesinnt. Ich verstehe eigentlich nicht, warum. Gerade wer ἄπειρον, πέρας und συμμισγόμενον als Subjekt, Prädikat und Urteil auffaßt, sollte doch auch auf die Schlußfolgerung vorbereitet sein: „Ursache des Zusammentretens von Subjekt und Prädikat im Urteil ist — das Denken oder die Vernunft". Und eben dieses behauptet ja Platon wirklich (p. 30 C), wie auch N. (S. 310) widerwillig zugesteht. Er behauptet es freilich nicht bloß im logischen oder psychologischen, sondern vor allem im kosmologischen Sinne, mit den Worten: ἔστιν . . . ἄπειρόν τε ἐν τῷ παντὶ πολύ, καί πέρας ἱκανόν, καί τις ἐπ' αὐτοῖς αἰτία οὐ φαύλη, κοσμοῦσά τε καὶ συντάττουσα ἐνιαυτούς τε καὶ ὥρας καὶ μῆνας, σοφία καὶ νοῦς λεγομένη δικαιότατ' ἄν. Allein diese kosmologische Betrachtungsweise ist ja nicht bloß den Erörterungen über die αἰτία eigentümlich, sie erstreckt sich ebenso auf die drei anderen Prinzipien; und wenn daher N. diese rein logisch glaubt interpretieren zu können, so sollte man meinen, er müßte dieses auch für die αἰτία fertig bringen, ohne ihre Verschiedenheit von jenen drei anderen εἴδη zu leugnen. In der Tat nimmt er zu einem solchen wenigstens konsequenten Vorgehen einen Anlauf, indem er behauptet, es sei „durch den ganzen Zusammenhang, in dem das Prinzip des Grundes eingeführt wird, die Aufgabe gestellt, sein Verhältnis zu den Grundprinzipien des Unbestimmten und seiner Bestimmung rein logisch klarzustellen" (S. 311). Und auch ein Versuch, diese „Aufgabe" zu lösen, wird angedeutet, und zwar durch die Gleichung αἰτία = Gott = Idee des Guten = Gesetz der Gesetzlichkeit. Auf S. 313 heißt es deshalb: „Also ist gewiß ‚Vernunft' der letzte Grund von allem, aber schließlich keine andere als die der Gesetze der Wissenschaft". Diese Lösung ist ganz im Einklang mit des Verfassers theoretischen Voraussetzungen, welche, wie alles „Gegebene", so auch eine substantielle Seele und einen substantiellen Gott perhorreszieren. Und sie widerspricht bloß Platons ausdrücklicher Erklärung (p. 30 C): σοφία μὴν καὶ νοῦς ἄνευ ψυχῆς οὐκ ἄν ποτε γενοίσθην. Doch diese

Abweichung vom Text genügt dem Verfasser noch nicht. Die αἰτία soll nicht nur umgedeutet, sondern überhaupt beseitigt werden. Platon zwar betont ausdrücklich (p. 27 B), das vierte Prinzip sei „hinlänglich verschieden" (ἱκανῶς ἕτερον) von den drei ersten, und indem er es als ein besonderes ansetze, tue er deshalb nichts Überflüssiges (ἆρα μὴ πλημμελοίην ἄν τι καὶ πῶς;). Indes solche Stellen scheinen für N. nicht vorhanden zu sein. Er ratioziniert vielmehr ganz apriorisch, da nur ἄπειρον und πέρας „aus dem Urgesetz des Logischen" folgten, so erscheine es „von Anfang an schwierig, woher noch ein weiteres Prinzip kommen soll" (S. 311); und abermals: „Welches weitere Prinzip hier noch sollte gefunden werden, ist nicht abzusehen, wenn doch (nach p. 16 C) auf Unbestimmtheit und Bestimmung alles, wovon ein Sein ausgesagt wird, beruht" (S. 312). Und so erklärt er denn (S. 311 f.): „So oft ich der Frage nachgedacht habe, ich vermag keine andere Erklärung zu finden, als daß der Zusammentritt des Unbestimmten und der Bestimmung selbst der ‚Grund' der im Weltall wie im Bewußtsein des Menschen sich offenbarenden Vernünftigkeit ist und bleiben soll, ja unmittelbar selbst, dort wie hier, Vernunft, Weisheit, Erkenntnis, Leben und Beseelung bedeutet." Hiernach würde Platon, wenn er (p. 23 D) die αἰτία ausdrücklich αἰτία τῆς ξυμμίξεως nennt, sagen wollen, daß die ξύμμιξις ihre eigene Ursache sei — eine Auslegung, die mir nun in der Tat jede weitere Diskussion unmöglich zu machen scheint. Immerhin möchte ich noch das Folgende betonen. N. bringt (S. 311) eine Zusammenstellung bei, aus der hervorgeht, wie die Gestalt des Demiurgen sich ganz gleichmäßig im „Sophisten", im „Staatsmann", im Philebos und im Timaios findet. Diese Übereinstimmung ist gewiß das stärkste Argument dafür, daß es Platon mit diesem Begriffe voller Ernst war, und dieses Argument würde seine Kraft auch dann behalten, wenn der Demiurg in jeder einzelnen Schrift auch eine mythische Ausdeutung zuließe. Nun scheint mir dies speziell im Timaios nicht grundsätzlich unmöglich. Denn wenn jemand erzählt: „Gott schuf die Welt auf diese und jene Art", so kann dies stets ein bloßer mythischer Ausdruck für den Gedanken sein: „Die Welt besitzt eine Struktur von dieser und jener Art". Gerade im Philebos

dagegen versagt meines Erachtens diese Weise der Auslegung völlig. Denn hier wird die αἰτία in einer rein theoretischen Auseinandersetzung von den drei anderen Prinzipien ausdrücklich unterschieden; und hier setzt sich deshalb jede Interpretation, welche diese Unterscheidung wegdeuten will, mit Platons bestimmter Erklärung in offenen Widerspruch. Ist jedoch dies erst einmal für den Philebos festgestellt, dann geht es auch nicht mehr an, den Demiurgen im Timaios für ein bloßes Hilfsmittel der mythischen Darstellung auszugeben.

Dem zuletzt genannten Gespräche, dem Timaios, wenden wir uns nun zum Schlusse noch zu. Und hier ist die Frage nach der Bedeutung des Demiurgen gleich das erste Problem, das den Verfasser (S. 339—343) beschäftigt. Daß nun „diese ganze genetische Darstellung, zufolge der allgemeinen Erklärung p. 29 B, als unumstößliche wissenschaftliche Wahrheit nicht angesehen sein will", ist ohne Zweifel richtig. Deswegen gilt dies jedoch noch nicht auch für ihre Grundzüge, und aus den oben dargelegten Gründen können wir der Behauptung nicht beipflichten, es sei „hier die mythische Einkleidung nicht eine Vermutung, die man annehmen kann oder nicht, sondern eine literarische Tatsache, mit der die Auslegung zu rechnen verpflichtet ist". Wie nun der Verfasser den „Mythus" im einzelnen auslegt, dies mögen seine eigenen Worte dartun: „Die Ursache, das Schönste und Beste, die werktätige Vernunft, der Vater und Schöpfer, Gott, kann von dem Prinzip der Bestimmung, welches seinerseits sich deckt, nicht mit den Ideen, wohl aber mit der Idee, nicht in dem Sinne getrennt werden, daß es, als ein abseits der Ideen existierendes, eine konkrete Substanz, den Ideen selbst, auf die nur hinblickend es die Welt bildete, gegenüberstehen sollte . . . Sondern die Idee der Idee, das Gesetz der Gesetzlichkeit überhaupt oder der Bestimmung des Unbestimmten verwirklicht sich und wirkt damit das Werden nicht anders als indem die Ideen, d. i. die besonderen Bestimmtheiten, in das Unbestimmte eintreten . . . Die Idee (der Gesetzlichkeit überhaupt) verwirklicht sich und bewirkt damit das Werden und konkrete Sein nach Maßgabe der Ideen, d. i. der besonderen Gesetze, welche in einem längst bekannten . . . Gleichnis als die Musterbilder

bezeichnet werden, nach denen das Geschehen in der Welt sich gestalte. Zu einer andern Deutung ist ein sicherer Anhalt weder im Timaeus noch anderswo zu finden." Hiergegen nun polemisieren wir nicht mehr, sondern stellen nur fest: auf S. 341 bedeuten für N. die Ideen, und zwar die als Musterbilder bezeichneten Ideen, die besonderen Naturgesetze. Wir werden sofort sehen, was dieselben, ebenso bezeichneten Ideen, dem Verfasser auf S. 351 bedeuten. Der letzte Punkt nämlich, den wir besprechen wollen, ist seine Erklärung jener Partie des Timaios (p. 48 E—52 D), in welcher ὄν, χώρα und γένεσις als drei voneinander verschiedene Prinzipien unterschieden werden. Daß nun das ὄν die Ideen, die γένεσις die sinnliche Erscheinungswelt bedeute, hierüber hat bisher eine ziemlich allgemeine Übereinstimmung geherrscht, während namentlich in den letzten Jahren ein lebhafter Streit darüber entbrannt ist, ob unter der χώρα der Raum oder die Materie zu verstehen sei. Ehe wir jedoch N.s Stellung zu diesen Fragen betrachten, wird es wohl notwendig sein, Platons Gedankengang kurz wiederzugeben. Er sagt, bisher habe er nur von zwei εἴδη oder γένη gesprochen: das erste die Gattung der intelligiblen und unveränderlichen Urbilder (παραδείγματα), das zweite die Gattung der sichtbaren, entstehenden und vergehenden Abbilder (μιμήματα). Nun aber sei noch ein drittes εἶδος einzuführen: das, was alle Entstehung in sich aufnehme (ὑποδοχή). Wir sähen nämlich, daß die elementaren Stoffarten (Feuer, Luft, Wasser und Erde) stets ineinander übergehen. Man kann deshalb z. B. von dem, was uns als Feuer erscheint, nicht sagen, es sei Feuer, sondern nur, es sei etwas Feuerartiges; und allein dasjenige, welches diesen Charakter des Feuerartigen annimmt und das ihn auch wieder verliert, dieses allein könne man ansprechen als ein „dieses" und nicht bloß als ein „derartiges": so wie wenn man es mit Gold zu tun hätte, das in immer neue Formen umgeschmolzen würde; denn auch dann dürfte man z. B. nicht sagen: „Dies ist ein Dreieck", sondern man müßte sagen: „Dies ist Gold" und könnte höchstens hinzufügen: „Gold von dreieckiger Gestalt". So nun verhielte sich auch die alle Körper in sich aufnehmende Wesenheit: wie ein Wachs, in dem sich die Urbilder abdrücken, und das dementsprechend die

Gestalt verschiedener Abbilder annehme, ohne doch je seine eigene Natur zu ändern. Man könne daher dieses Aufnehmende der Mutter vergleichen, die sich abdrückenden Ideen dem Vater, die Abdrücke dem Kind. Und es müsse das Aufnehmende an sich aller jener Gestalten entbehren, die es aufzunehmen fähig sei: denn sonst würde es zur Aufnahme der entgegengesetzten Gestalten ungeeignet sein. Vielmehr müsse es aller Ideen (εἴδη) bar sein, so wie nur eine geruchlose Substanz zur Zubereitung verschiedener Parfums verwendet werden könne. So könne denn auch die „Mutter" alles Wahrnehmbaren weder Feuer sein noch sonst eine der elementaren Stoffarten, sondern nur eine unsichtbare und gestaltlose Wesenheit, von der aber z. B. der jeweils verfeuerte Teil (τὸ πεπυρωμένον μέρος) als Feuer erscheint usw. Denn in Wahrheit verdiene Feuer nur das Feuer an sich zu heißen, die intelligible Idee des Feuers, die von dem sichtbaren Feuer ebenso verschieden sei wie die Vernunft von der richtigen Meinung. Man müsse daher unterscheiden: erstens das Ewige und Intelligible, Unveränderliche und Unwahrnehmbare; zweitens das diesem Ähnliche und Gleichnamige, stets Veränderliche und Wahrnehmbare; und drittens die Gattung der Stätte (χώρα), an sich unvergänglich, doch der Sitz (ἕδρα) alles Entstehenden und Vergehenden, unwahrnehmbar, nur durch einen unechten Schluß (λογισμὸς νόθος) zu erfassen. Auf dies letztere hinblickend meinen wir auch wie im Traum zu sagen, alles müsse an einem Ort (τόπος) sein und eine Stätte (χώρα) einnehmen. Es sind nun wohl die letzteren Ausdrücke und Wendungen gewesen, welche einigen Forschern die Gleichung: Aufnehmendes = Raum nahegelegt haben. Gewiß mit Unrecht. Denn es brauchte keine ὀνείρωξις, um im Hinblick auf den Raum zu sagen, daß alles einen Raum einnehme. Und χώρα heißt die aufnehmende Wesenheit nicht anders als sie ἕδρα heißt: als das Material, aus dem die Erscheinungen gebildet sind, das bestimmungslose Substrat, das die ideellen Bestimmungen annimmt und ihnen so einen Sitz und eine Stätte gewährt. Dies ist nicht Sache der Vermutung, sondern läßt sich beweisen. Denn auch Phileb. p. 24 D heißt das ἄπειρον sowohl die ἕδρα wie die χώρα des πέρας: und da an dieser Stelle als Beispiel des ἄπειρον speziell das Continuum der Temperaturen genannt wird,

so ist es gewiß unmöglich, hier unter diesen Ausdrücken den Raum zu verstehen. Fraglich kann deshalb überhaupt nur sein, ob das Aufnehmende des Timaios ebenso wie das ἄπειρον des Philebos die ὕλη in dem weiteren aristotelischen, oder im engeren physikalischen Sinne besagt; und auf diese Frage wird man wohl antworten dürfen, daß Platon — wie aus der Zusammenstellung mit den einzelnen Stoffarten hervorgeht — hier gewiß ganz vorwiegend an die Materie in dem uns geläufigen Sinne gedacht hat, was freilich nicht einschließt, daß er den ihm aus dem Philebos geläufigen Begriff eines „Substrates überhaupt" mit Bewußtsein fallen gelassen habe. Jedenfalls aber muß ihm — wenn wirklich der Philebos dem Timaios vorangeht — dieser Begriff wenigstens zeitweilig so ziemlich entschwunden sein, da im Philebos die Ideen auf Quantitätsbestimmungen reduziert sind, während im Timaios die qualitative Idee des „Feuers an sich" erscheint.[2]) Von diesem Unterschiede jedoch abgesehen, decken sich beide Darstellungen durchaus; und es scheint mir demnach unzweifelhaft, daß unser Abschnitt keine anderen Prinzipien kennt als die seit dem Parmenides immer wiederkehrenden: die Ideen, die Materie und die aus deren „Vermischung" hervorgehende sinnliche Erscheinung. So sucht denn auch N. seine von jenen früheren Schriften her uns bekannte Interpretation aufrecht zu halten. Allein den ganzen Timaios als einen logischen Traktat aufzufassen, dies hat er doch nicht gewagt; und das Zugeständnis, das ihm Platon so abgerungen, hat sein

[2]) Schon Arch. f. Gesch. d. Phil. XVI, S. 130 habe ich im Anschlusse an Th. Boreas darauf hingewiesen, daß die Soph. p. 248 A u. C. kritisierte Lehre der εἰδῶν φίλοι namentlich durch den Terminus γένεσις an Tim. p. 27 D f. und 52 D f. erinnert, wonach der Timaios dem Sophistes vorausgehen müßte. Jetzt gelangt Kaluscha (Wiener Studien XXVI, S. 200) auf Grund seiner Beobachtungen über den Rhythmus der platonischen Satzschlüsse zu dem Ergebnis, Timaios, Kritias, Sophistes, Politikos, Philebos, Gesetze folgten aufeinander in dieser Reihenfolge. Der oben angedeutete Vergleich zwischen der χώρα des Timaios und dem ἄπειρον des Philebos würde meines Erachtens die Priorität des ersteren Gespräches allein sehr wahrscheinlich machen. Und jedenfalls scheinen diese drei Argumente zusammengenommen zugunsten einer relativ frühen Abfassung des Timaios außerordentlich stark in die Wagschale zu fallen.

ganzes exegetisches System in arge Verwirrung gebracht. Nämlich in Konsequenz seiner sonstigen Erklärungsweise müßte er auch hier deuten: ὄν = Prädikat, χώρα = Subjekt, γένεσις = Urteil; indem die Prädikatsbegriffe an den Gegenstand der Erfahrung = x sich heften, erzeugen sie das Urteil. In der Tat scheint der Verfasser von diesem Schema ausgegangen zu sein. Doch merkwürdigerweise hat ihn nicht der offenkundig unhaltbare, sondern ein relativ ganz annehmbarer Teil desselben zu einer Abänderung veranlaßt. Offenkundig unhaltbar nenne ich die Gleichung γένεσις = Urteil; denn gewiß ist beständiges Entstehen und Vergehen weder im Sinne Platons noch im Sinne N.s, sondern höchstens in dem eines modernen Ironikers für wissenschaftliche Urteile charakteristisch. Dagegen die χώρα als Subjekt aller Prädikatsbegriffe, als das x der Erkenntnis, als „Ding an sich" — dies wäre gar keine üble Erklärung und käme Platons Meinung jedenfalls näher als viele andere Deutungen des Verfassers. Dennoch scheint ihm gerade diese Bedenken verursacht zu haben, und so nimmt seine Exegese hier auf einmal die lang vermiedene kosmologische Wendung und macht aus dem „Subjekt" den „Raum" (S. 352 ff.). So fehlte aber in dem logischen Schema ein Äquivalent der χώρα; und da ist denn etwas geschehen, was man wohl nur als ein Ausgleiten der Feder auffassen kann. Wenn nämlich irgend etwas in dem platonischen Texte klar ist, so ist es dies, daß die γένεσις sowohl als μίμημα des ὄν wie auch als ἔκγονος aus ὄν und χώρα bezeichnet wird, und daß mithin „Abbild" und „Sprößling" metaphorische Namen desselben γένος (der sinnlichen Erscheinung) sind. N. jedoch faßt beides als verschiedene Prinzipien und gelangt so zu einer Erklärung, deren Verwirrtheit nicht mehr überboten werden kann. Er sagt (S. 351 f.): „Soll unsere schlicht logische Auffassung der Idee Recht behalten, so müssen die Urbilder einfach bedeuten: die Prädikate wissenschaftlicher Urteile, die reinen, sei es ursprünglichen oder aus solchen rein deduzierten Denkbestimmungen, A, B, und so fort: die Nachbilder: die bestimmten Prädikationen von diesem und diesem, die Bestimmung also des zu bestimmenden = x zum A, B und so fort; das ‚dritte aus beiden', der Sprößling aus Vater und Mutter würde demnach nichts mystischeres besagen

als das wissenschaftliche Urteil ‚x ist A'; z. B.: dies hier, dies räumlich so und so Bestimmte und Abgegrenzte, ist Feuer, das heißt, ist zu belegen mit den Prädikaten, die in diesem Qualitäts-(nicht Ding-)begriff vereint gedacht werden (so 51 B τὸ πεπυρωμένον μέρος)."

Wir sind zu Ende — denn die beiden noch folgenden Kapitel „Aristoteles und Plato" und „Die aristotelische Kritik der Ideenlehre" können wir übergehen — und fassen unser Urteil zusammen. Natorp beherrscht gewiß in seltenem Maße die Gesamtheit der platonischen Schriften und die Fülle des in ihnen enthaltenen Gedankenmaterials. Er ist ferner auch dem Texte in philologischer Hinsicht durchaus gewachsen, und seine Paraphrasen verfehlen nur in ganz seltenen Fällen den Wortsinn der behandelten Stelle. Er bringt endlich zur Erklärung seines Autors die aufrichtigste Liebe und das lebendigste philosophische Interesse mit. Allein all diese Vorbedingungen einer fruchtbaren Auslegung werden in ihrer Wirkung paralysiert durch den Umstand, daß er Platon nicht aus sich selbst erklärt, vielmehr axiomatisch voraussetzt, dieser Denker teile seinen, des Erklärers, philosophischen Standpunkt, er sei ein Vertreter des „kritischen Idealismus". Und dies hat zur Folge gehabt, daß alle seine Bemühungen — von zwei den Parmenides betreffenden Punkten abgesehen — fruchtlos geblieben sind und das Verständnis Platons nicht gefördert haben.

XVIII.

Some Criticisms on Spinoza's Ethics.

By

Dr. **James Lindsay**, Kilmarnock, Scotland.

Only certain features of the ethics of the great and admirable Spinoza, that more especially call for criticism, will be noticed in this Paper. It has been lately claimed for Spinoza that he is much less metaphysician than has been generally supposed, his metaphysic being really incidental to his work as ethical philosopher. But, if one chose to maintain the reverse view, it seems to me there would be much to substantiate that position. At any rate, there does not really seem to be any getting away from the importance of the metaphysical setting of Spinoza's ethical work.

To Spinoza, with doctrine less rooted in Cartesianism than has usually been supposed, God is Substance — the is of all things. God, as so called causa sui, is universal existence. But his God is not the being that determines itself, only being that is without determination. That is to say, God, to Spinoza, is being itself — as fact, not as unproved postulate. God is ens absolute infinitum — being absolutely infinite. Substance is the fundamental concept of the whole philosophy of Spinoza, and all our knowledge is reduced by him to the relations of causality. No other substance can there be than this Immanent Causality: God is the only self-subsistent, independent, and self-contained Being: He holds all causality within Himself. But Spinoza's substance is not opposed to spirit, since it carries within it all the immanent energies and functions of spirit. Yet the higher absolute of spirit, not substance, he fails consciously to reach. The oneness and infinitude of sub-

stance are unfalteringly set forth in his consistent and complete Pantheism.[1]) The world is to Spinoza but the necessary consequence of the nature of God, and his affirmation of substance is reached only by negation of the negative and unreal things of finite existence.

The ethical philosophy of Spinoza expressly and entirely excludes personality from its conception of God. Anthropomorphism he abhors, because every being would make the Ultimate Reality after its own likeness. So moral and personal qualities, powers of intellect and will, as we know them, have no place in his idea of God. Yet, alongside this, we have, strangely enough, the fact that the totality of being — in its essential and eternal aspects has, for him, consciousness or thought. God is yet, for him, in fact, consciousness per se, eternal, all-embracing, self-sufficing. His consciousness may be cognized by our reason. But it is, to Spinoza, not analogous to our own consciousness, which is but a "mode", and, as such, finite, dependent, transitory. Extension and thought or consciousness — disparate attributes by which the one substance is known to us — are rated by Spinoza metaphysically higher than finite things, which are but modes, while the former are the attributes. Things exist, for him, only in God as the modes of His reality. God or substance — the ens infinitum — is, to Spinoza, essentially active (cogitans), being, in fact, activity itself. In the fact that Spinoza's conception is thus dynamic, rather than static, he appears the more unsatisfactory in his results. In ascribing Divine power and infinite intellect (intellectus infinitus) to Deity, Spinoza makes his God as unintelligible as possible to us by declaring will and intellect in Him to be other than known to us.[2]) Yet he can speak of God loving Himself "with infinite intellectual love".[3]) Spinoza says his not ascribing qualities like will and reason, in the sense in which we know them, to Deity, is, that the Divine may not be confused with

[1]) Eth. I, 1—14.
[2]) Eth. I, 31.
[3]) Eth. V, 35.

human nature. There is thus, to Spinoza, nothing outside God as substance, and all valid transference of human qualities, like reason and will, to God is wholly done away. From all which it is evident that God is, in some sense, mind. But God as Infinite Personality Spinoza does not know. His positing mind or thought (cogitatio) for God shews how hard it is to get away from postulating powers in God that are characteristeric of man. The same is true of the Infinite love, of which man's love is part. Say, if you will, that Spinoza's substance is not being in abstracto, but an essence, which as ens entium persists behind thought and extension. The fact remains that his whole ascription of metaphysical attributes to this essence suffers from the lack of essential moral qualities. God can have neither love nor aversion.[4]) Spinoza makes so much of the Divinity — without Whom nothing can be or be thought — that he cannot do justly by us, or the relative manifestations of the Divine. Not but what there is an imposing intellectual grandeur in those conceptions of Divinity we have been considering, but we have still to inquire as to their intellectual consistency. Of their grandeur there is no doubt, for is not He the universal consciousness or true existence, with substance in eternity and modes in time? But as to consistency? How does the changeless and indeterminate background of substance or identical unitary Being, explain or comport with the changeful modes and transient qualities of the world we see? The unity of the world — its absolute unity — may be a fine phrase to conjure with, but we want a unity that will explicate the relation of the finite elements to the whole in which they stand, and be more than merely verbal. Of course, Spinoza gets beyond such an abstract unity in the concrete whole gained by his Deus sive natura, when he boldly identifies God and Nature. This monistic principle takes his idealism beyond the dualism then current. His Platonizing power exalted uncreated substance to the rank of absolute being, of which matter and mind, as relative, were but attributes through which it is manifested. But what we miss is a rational

[4]) Eth. V, 17.

grounding of the attributes and modes in the nature of his absolute. God was the only „free cause", the All-Real, making a Whole of Nature, in which He was necessarily expressed.[5]) But the ontologic unity of Spinoza cannot be taken as satisfactory, with its static conditions or relations, and its absorption of the relative and individual. Of course, it would be to feed ourselves on a delusion to suppose we had reached a real unity when we had made God, or substance, simply the sum of finite manifestations. But the harmonization of the attributes (attributa) and modes (modi) with the one only substance (substantia) is only effected by Spinoza by the peculiar and unexpected fashion in which he claims reality for these different ways in which substance necessarily expresses God. One cannot choose but admire, however the masterliness of his statement that God is a Being, „each one" of Whose attributes exhibits or „expresses eternal and infinite essence" or nature.[6]) Spinoza is untroubled as to consistency, in holding to the worth of the finite world and the modes, the absolute substance — Deus sive substantia — notwithstanding, for, in Spinoza's view, these changeful aspects do not import unreality. They could not be unreal to him, seeing they are viewed as necessary. And yet we are obliged to hold he has really dissolved them, without meaning to do so, in the ultimate and abstract conception of being — being absolutely indeterminate (non determinata) — from which no way appears back to the concrete. There is a distinct lack of formative principle or nexus. The mechanical is left by Spinoza's rationalism, whose ideal of knowledge is geometry, in undisputed possession of the field. Things are in God, and stay there.[7]) He is their immanent, but not their transitive cause (causa immanens, non vero transiens).[8]) And, while so remaining in God, things are yet supposed to proceed from Him — a confused representation. Individual or finite things are nothing by themselves, exist only in God, being but modi of the

[5]) Eth. I, Def. 7.
[6]) Eth. I, Def. 6.
[7]) Eth. I, 18.
[8]) Eth. I, 18 and I, 29, Schol.

infinite substance. No proper relation of the Divine causality to them is shewn. Spinoza's grounding cosmical existence in the nature of Deity is indefensible; in his theory of extreme ethical necessitation, he appears to be without notion of self-conscious volition in Deity; he does not see that this would not yet make such volitional action matter of absolute contingency or indifference to Deity. Again, Spinoza has no hold on the points of contact between the Divine intelligence and the human, and so he makes an absurd and irrational break between them. Nor is it apparent how so variable and transient a mode as the human spirit can so wondrously know the infinite as did Spinoza. But the important thing, from an ethical point of view, is, that the universe given us by Spinoza, with his immanent cause or monistic principle, is, as yet, perfectly non-moral in character, a metaphysical essence in tremendous need of the infusion of ethical quality. Can any ethical redemption be found for it by Spinoza? Ethical distinction is found by him in the essential nature of things, whereby the good stands in essence distinguished from the bad — a purely axiomatic affair to the intellectualistic morals of our geometrical philosopher. One cannot choose but admire Spinoza's deep perception of the metaphysical basis of ethics, for the severance of ethics from metaphysics, so common in British and American thought, cannot hope to win lasting respect: but one feels the terrible void in Spinoza's ethics created by the absence of living personal centres — human and divine — of ethical quality, in which living sources, ethical thought, feeling, and purpose, reside. Nothing, however, is wanting to the scientific rigour with which Spinoza works out[9]) his intellectualistic scheme of morals, whereby man is at length led up, in the blessedness of his active emotions, to the pure impulse of knowledge or the ancient Θεωρία. Perhaps there is nothing finer in Spinoza than his admirable insistence on our living the universal life of reason as our highest good — our seeking before all "the intellectual love of God", amid the illusions of sense and things finite. Spinoza transfers his own sublime

[9]) Eth. III, IV and V.

thirst for knowledge to the race, finds the essence of man's soul in reason, and places the essence of reason in thought. Evil is to him that which hinders or prevents the perfecting of the soul in reason. But the perfection of Spinoza is a purely quantitative thing — a defect from which Kant should bring deliverance. Notwithstanding the fact that all existence appears to the reason of Spinoza "under the form of eternity", he is yet able to put forward an ethic, and duties are not allowed to disappear as we might have thought. There is still to be striving after what Spinoza calls perfection. For him the first and only foundation for virtue is knowledge.[10]) To his resolution of ethical activity into cognitive activity we shall return later. Enough now to remark that our growing knowledge or progressive virtue ceases to wear its gradual character when he comes to speak of our sharing in "the intellectual love of God", for God and we are become strangely one in the infinite love common to Him and to us. Clearly, though psychological acuteness is in the main characteristic of Spinoza, psychological consistency has here been to him no jewel.

Spinoza's ethical teachings on immortality[11]) must always remain at a distance from men's real apprehension, the temporal relation having no place in it, and the personal aspect of it being so indistinct. All consciousness of the finite self, as such, has in fact vanished. No wonder, therefore, "a free man thinks of nothing so little as of death, his wisdom is a meditation, not of death, but of life".[12])

The lack of moral quality, to which we have adverted, is seen in Spinoza's treatment of evil. It cannot, of course, be denied as within the natura naturata, but is explained as mere illusion, se little have its moral qualities and relations been appreciated. Our philosopher does not shrink from the rather bare faced acknowledgment of the consequence of his moral attitude — "no action considered in itself alone is either good or evil".[13]) He means

[10]) Eth. IV, 22.
[11]) Eth. V.
[12]) Eth. IV, 67.
[13]) Eth. IV, 59.

they are, according to his system, necessary, and neither good nor bad. This is certainly to sit loosely enough to moral distinctions of any thoroughgoing character, but is not surprising in one whose ethic exists or has place at all only in virtue of what we may call an interesting inconsistency. "Under the form of eternity", we should see him dissipate for us all moral duties and judgments of good and evil, which "rest" only "on comparison". His intellectualistic morals may conduct us to Θεωρία, with its calm and passionless bliss, but they belong not to the world of real life and imperative ethical endeavour. His whole position[14]) is one which makes the good something merely relative to every man, and to every man's desire. Doubtless he advances to the notion of a true or highest good for the individual man, and for his advantage taken in whole, but such supreme good is still relative to the individual. And Spinoza believes that man does entirely according to his knowledge. What he knows, that he does — so active in his view, is knowledge or reason. The pale intellectual cast of the good, with him, is seen in the fact that it is but a modus cogitandi — an act of judgment. A bad action he views as only a wrong judgment, and an act is bad, by comparison, only because of its defect or want of being. Man's evil is, in his view, due to want of knowledge — man's knowledge of what makes for his own welfare; and to think one's own weal is, to his mind, to will or desire it. But in so making ethics a mere accompaniment and consequent of knowledge, Spinoza is, in our view, doing a most unwarrantable and defective thing. Life is assuredly more than thought or knowledge, and reality requires more than to satisfy the demands of formal reason. We can by no means consent to resolve ethics into a pale residuum of the life of contemplative reason, for man's life is shot through with ethical conflicts and strivings, and the world is entangled in this warfare. Spinoza seems to be haunted by the delusion of intellectualism — one still current — that knowledge is here power, whereas it is simply a condition of power. No impulses of pure knowledge will suffice

[14]) See Part IV of the Ethics.

for the overcoming of the passions, however impressively the knowledge be set forth. Knowledge avails only as yoked to the strength of will or the ethical force of character, which is the dominant factor in the process of ethical triumph. This undue exaltation of knowledge gives an air of abstractness and artificiality to Spinoza's whole ethical treatment, which is by no means congruent with reality as embodied in ethical life and conflict.

And so as to the passions. The whole conception of Spinoza — with what I may call its amazing actualism — is coloured by his view of man as so rooted in nature that "a man is necessarily always subject to passions", and cannot free himself from the domination of nature. Surely thin is the moral idealism in such a system, with its identification of the possible with the actual. There is no real freedom here; morality is product of the actual; and knowledge pales its ineffectual fires before the gusts and swayings of passion. 'Tis undisguised fact that only in and through God are evil actions here possible. But to Spinoza evil simply did not exist for God, but was mere ens rationis. What a strange reversal of all experience that Spinoza holds, not that men will not seek or do the good they know, but that the trouble springs solely from the fact that they do not know their true good. The truth is, Spinoza's ethical treatment is physical rather than moral — a sufficiently serious blemish. Spinoza's doctrine of the self and its love is neither a very congruous nor a very true one. He gives no answer to the inquiry, how the God, Who is the immanent centre and source of all things, is to be harmonized with a finite nature, which is its own centre. In the same way, he fails to shew how the finite mind, at one time but an evanescent mode of the infinite substance, has, at another time, become no illusory existence, but a nature laden with an individuality that is indestructible, and destined for blessedness and perfection in God. Spinoza's ethic is really one of pure self-assertion and self-seeking, and is marked by a strange incapacity to do justice to the negative elements of self-denial and self-sacrifice [15]). He has no

[15]) Eth. III, 6—7; III, 9; IV, 22.

understanding of the development of the higher life of spirit through conflict with the lower life of flesh, but, for aught that appears, is anti-ascetic throughout.

No more can we admit his doctrine of love, so often lauded as lofty and disinterested, to be the satisfactory thing it appears. Says Spinoza — "He who loves God must not endeavour to have God love him in return".[16]) It is all very well to say that he means "the impure element vanishes from self-seeking when the self we seek is that whose essence is reason and the knowledge and love of God", and that God is so loved because "the taint of subjectivity is so absolutely obliterated". The fact remains that the words imply more and other than this. They imply an extreme of the very self-sufficiency which is supposed to have vanished. That man is so sufficient unto himself as not to need the gracious love of God, whereby his blessedness and perfection shall be attained, is surely far from having removed "the stigma of selfishness". An altruism so perfect and entire seems but a new form of selfishness, no supreme in its choice of self that it hath no need even of God or His love. If it is God that is loved, it appears absurd to affect indifference to His return of love, since, in loving Him, it is impossible not to be conscious that He, the All-Good, does and must love us. It is thus strange and really egoistic, that our love must wear such guise of disinterestedness as to care not whether the God we love has any appreciation of the outgoings of our virtuous affection. Such indifference is compatible with our love to God only if and when the God we love is an abstract ideal or an impersonal abstraction. In that event, the God we love can do so little for us, that we can well afford to expect no reciprocating love, the object being incapable of emotion. And such, indeed, is Spinoza's God, one without affections, neither loving nor hating, and so without power of return. But, in truth, Spinoza's saying is pathological, symptomatic of the condition of one who has made fatal mistake in missing the personality of God. It is an intellectual love, we are told, without blindness and without passion — a faint

[16]) Eth. V, 19.

reflection of the love with which God loves Himself. But we may ask — What vitality belongs to it? Is it free from self-deception? Is it void of the peril of hypocrisy? The geometrical way, consummately perfect in its kind, can never satisfyingly deal with vital terms and interests. Love's relations must be personalised at both ends of the scale of being — human and Divine. Failure to see this marks Spinoza's ethical shortcoming. Philosophically also, the disregard of the finite individuality of the subject, which his words imply, is inconsistent with the delight in pure self-complacency which he inculcates. „The mind's intellectual love of God", says Spinoza, „is the very love wherewith God loves Himself, not in so far as He is infinite, but in so far as He can be expressed by the essence of the human mind, considered under the form of eternity; that is, the mind's intellectual love of God is part of the infinite love wherewith God loves Himself".[17]) When the positive element or character of the finite is so abstracted, then does finite existence actually vanish, and God really becomes all in all. The reality of the finite, and the worth of experience, are neither adequately regarded nor explained by Spinoza, whether we take the metaphysical or the ethical parts of his treatment.

It seems to me vain to attempt to palliate what Hegel called the „acosmism" of Spinoza, or at least to claim justice in Spinoza to the reality of the finite. To say that for Spinoza there is no absolute dualism between substance and mode, between real and phenomenal: to urge that the reality of the individual is guaranteed in the relativity of the mode, because substance or God means with Spinoza existence itself, and the individual cannot fall outside but must be included within, such existence or being; this is to make insistences so hopelessly dominated by the idea of a merely quantitative whole or still undifferentiated unity[18]) as to shew that there is yet no real appreciation of the problem of the reality of the finite here in question. The absence of intrinsic worth or reality in the Spinozan finite is the real objection, and it abides.

[17]) Eth. V, 36.

[18]) Eth. I, 15, 16, 25, 29.

The form in which his finite — as a wretchedly limited and necessary manifestation or expression of substance — exists, cannot be made satisfactory. Indeed, it was by the negation of all that is finite that Spinoza rose to his conception of substance, which absolute substance yet exists as manifested in an infinity of attributes and modes.

It is interesting to note how great has been Spinoza's influence on subsequent speculation. His influence on Goethe, Hegel, and Schleiermacher, is undoubted, and Schelling reproduced no small part of Spinoza. If we note these as amongst the many influences that have gone forth from Spinoza, we may with equal interest recall of how many influences he in his turn was the result — not merely, or even chiefly of Cartesianism, but also of the later Schoolmen, of mediaeval Jewish Platonists and Aristotelians, of Giordano Bruno, and, on his ethical side, of the Stoics. Enormous energy, and, on the whole, splendid consistency of thought mark the development of his system, viewed from his own standpoint, and there is an engaging fearlessness in disclosing his final convictions. One hardly needs to remark the fine scientific rigour and security with which his thought moves towards the recognition and elucidation of fact, without play of subjective fancy. There is no hesitation, no vacillation, in his laying bare the modern world. A spiritual and divine world it is, to his great credit be it said — a world of science, and not merely of scholastic conceptions — albeit thought or knowledge does not give to us, as it gave to him, the whole of ethics and of the wisdom of life. For his fine pedagogic influence we are grateful to Spinoza, although a critical study leaves him no more to us than a schoolmaster to bring us to some better form of idealism than his own.

XIX.

Die geschichtlichen Grundlagen der Weltanschauung Schopenhauers

von

Paul Wapler.

(Schluß.)

III.

Kants Erkenntnistheorie.

Zu Kant ist Schopenhauer durch seinen Göttinger Lehrer G. E. Schulze, den Verfasser des Änesidemus, geführt worden. Wie der junge Student im Wintersemester 1810/11, seinem dritten Semester, als Hörer seiner beiden Vorlesungen über Metaphysik und Psychologie ein anhaltendes philosophisches Studium begann — er hatte, soweit wir sehen,[42]) vorher nur etwas Schelling und Plato gelesen —, riet er ihm, seine philosophische Arbeit im Anfang ausschließlich auf Kant und Plato zu konzentrieren. Sein eigenes Kolleg über Metaphysik konnte als Einführung in Kant gelten: es ist ganz auf dessen kritizistische Gedanken gegründet. Seine Mahnung fiel auf den fruchtbarsten Boden: am 16. Oktober 1810 hat er aus der Bibliothek die Prolegomena entliehen;[43]) dann wird sich der beneidenswert bemittelte Student bald eigene Exemplare beschafft haben. Wie schnell er sich in die Werke Kants einge-

[42]) Vgl. o. S. 19, Anm. 1.

[43]) Schemann a. a. O. S. 534; das Register gibt weiter an: Sommersemester 1811:

1. August: Kants Schriften, Bd. 4 (Sammlung einiger bisher unbekannter Schriften).

3. August: Kants Kritik der praktischen Vernunft.
Kants Kritik der Urteilskraft. 2. Ausgabe.

lesen hat, zeigen seine Randbemerkungen aus dem ersten Berliner Semester zum Hauptkolleg Fichtes, wo wir ihn sich frei in den Begriffen der K. d. r. V. bewegend finden. Weitere Zeugnisse seines intensiven Kantstudiums sind die Anmerkungen zu dessen Werken[44]) und seine im Anhang des Hauptwerkes gegebene Kritik der Kantischen Lehre. Wie er sich sein Leben lang als Jünger Kants gefühlt, ja sogar in der hart das Lächerliche streifenden Maßlosigkeit seiner Polemik gegen die Universitätsphilosophie und in seinem hypochondrisch überspannten Selbstgefühl als dessen einzigen legitimen Erben hingestellt hat, ist bekannt.

Seine Auffassung des Kantischen Kritizismus ist in den Grundlinien bestimmt worden durch den, der ihn darin eingeführt hat, durch Schulze, was um so leichter geschehen konnte, da dieser als Fortbildner Kants in der Lehre vom Ding an sich einen nicht geringen Ruf genoß. Er war nicht der erste, der die Fortbildungsbedürftigkeit in diesem Punkt der Kantischen Transzendentalphilosophie bemerkte, aber derjenige, der sie einer entscheidenden Kritik unterzog, welche durch die scharfsinnige Einfachheit ihres Grundgedankens klärend gewirkt, besonders der Entwicklung Fichtes einen so bedeutenden Anstoß gegeben hat. Er führte im Änesidemus als einen Hauptpunkt seiner Kritik aus die Unmöglichkeit, den Satz vom Grunde, wie Kant ihn einmal bestimmt hatte, auf das Verhältnis von Ding an sich und Erscheinungswelt anzuwenden, da er nur zwischen Phänomenen Geltung habe; infolge dessen die Kantische Annahme des Dinges an sich als ungegründet abzuweisen sei. Der Standpunkt Schulzes ist aus dem sorgfältig nachgeschriebenen Kollegheft Schopenhauers über die Metaphysik,[45]) an das wir uns zunächst zu halten haben, in Kürze als folgender zu charakterisieren: er ist eine Mischung von Skeptizismus eines Teils, der sich richtet gegen alle vorkantische und nachkantische

[44]) N III S. 12—90; über ihre Datierung siehe N III S. 202: sie sind angefangen vor dem Jahre 1811.

[45]) Die Vorlesung stellt in ihren Hauptpartien einen Abriß von Schulzes „Kritik der theoretischen Philosophie“ (1802) dar, erweitert durch zwei Kapitel über Religion und Atheismus und eine positive Schlußbetrachtung, welche im Anschluß an Jacobi die Rettung aus dem Skeptizismus findet.

Metaphysik und — besonders wirksam, wie eben gezeigt — gegen Kants Begriff des Dinges an sich; dem auch ein gewisser Pessimismus nicht fehlt — und von Eklektizismus andererseits, als solche ein Rückfall in die vorkantische Metaphysik: Beibehalten eines starken Besitzstandes von Theoremen des Populardeismus und der Wolffschen Aufklärung; jedoch immer mit der kritisch-skeptischen Restriktion, daß bei jeder metaphysischen Aussage nur von Wahrscheinlichkeit, nicht von Wahrheit die Rede sein könne. Unmittelbare Gewißheit sowohl von der Realität der uns umgebenden Welt als „vom Dasein Gottes und anderer metaphysischer Data" können wir nicht durch Spekulation erlangen, sondern haben sie (hier der Anschluß an Jacobi) im Glauben in der Spontaneität der ihrer selbst gewissen Überzeugung. Neben dieser Jacobischen Theorie geht her eine zweite Art von Evidenz der Realität der äußeren Welt, welche wir durch das Bewußtsein unserer Körperlichkeit besitzen, welches Bewußtsein als ein psycho-physisches gedacht ist (siehe die bezügliche Stelle des Kollegheftes im Anhang III).

Das System Schulzes als Ganzes hat nie Eindruck auf Schopenhauer gemacht. Sein Unmut macht sich in der aus seinen späteren Schriften bekannten ihm eigenen drastisch-rücksichtslosen Weise in groben Randbemerkungen Luft, wo sein Lehrer unter Titulaturen wie „die infernale Bestie", „Er, das Rindvieh Schulze", „der Sophist" erscheint. Lücken im Kollegheft sind bezeichnet durch Bemerkungen wie „Hier fehlt, Gottlob! ein Diktat über das Erhabene".[16]) Sind auch diese Invektiven zum großen Teil der Bosheit des Übermuts entsprungen, so zeigen doch auch andere Spuren eine Spannung seinem philosophischen Lehrer gegenüber: er verteidigt Kants Unterscheidung der analytischen und synthetischen Urteile gegen Schulze in einer Randbemerkung und zeigt sich ungehalten über dessen Angriffe auf Schelling, der, wie wir daraus erkennen, ihn schon bei der ersten Lektüre eingenommen haben muß; oder er fühlt sich im Verständnis Platos dem Lehrer überlegen, wenn er etwa am Rande bemerkt: „ego. Hier zeigt er

[16]) In der Nachrift der Vorlesuag über Psychologie.

durch Gewäsch, wie er das Göttliche im Philebos gar nicht verstanden." (Vorlesung über Psychologie.)

Dennoch ist sein Kantianismus in den beiden Hauptpunkten von Schulze bestimmt worden: erstens durch die Aufhebung der Begründung des Ding-an-sich-Begriffs, zweitens durch die grundlegende Fassung des erkenntnistheoretischen Problems: es wird davon ausgegangen, Subjekt und Objekt als getrennte, einander äußerliche zu denken; das Objektive erscheint aber in den Formen der Subjektivität und ist nur durch diese d a s Objektive, als welches es erscheint; dennoch ist die Subjektivität nicht der alleinige Realgrund des Objektiven, sondern dies ist ihr als ein Selbständiges, Äußerliches entgegen. Dies war damals die allgemein-kantianische Auffassung, welche derjenigen der drei nachkantischen Transzendentalphilosophen Fichte, Schelling, Hegel gegenüberstand, von dem letzten derselben mit feinster Satire in dem gegen Schulzes „Kritik der theoretischen Philosophie" gerichteten Aufsatz über das „Verhältnis von Philosophie und Skeptizismus" bekämpft. Sie verwerfen den dualistischen Ausgangspunkt einer Entgegensetzung von Subjekt und Objekt als unkritisch und stellen die Forderung, das, was dem gewöhnlichen Bewußtsein als das gegenüberstehende Objektive, vom Subjekt schlechthin Getrennte erscheint, aus dem subjektiven Bewußtsein als dem allein a priori Gegebenen abzuleiten. Schopenhauer, in jener Anschauungsweise von vornherein befangen und in sie eingelebt, ist so das Verständnis der drei nachkantischen transzendentalphilosophischen Systeme im entscheidenden Punkt versperrt gewesen.

Auf Grund der Schulzeschen Kantinterpretationen kommt er zum absoluten Phänomenalismus. Denn indem mit dem Ding an sich die metaphysische Realität des Objektiven vernichtet ist, bleibt diesem in seinem schlechthinigen Abhängigsein, d. i. Gesetztsein von den Anschauungs- und Denkformen des Subjekts keine andere als relative, und zwar auf das Subjekt bezogene, von ihm gesetzte Realität, d. h. die Realität des Scheins: das Objekt ist nur für das Subjekt, es ist nicht ohne dies; „die Welt ist meine Vorstellung".

Erst dadurch, daß statt des seinem Kantianismus durch Schulze verloren gegangenen Substanzbegriffs des Dinges an sich durch die

Ergänzung von der Metaphysik Schellings her ein neuer Substanzbegriff, der Urwille, gegeben wird, ist die metaphysische Realität in die Welt Schopenhauers zurückgekehrt: der Wille ist das Ding an sich bei Schelling und Schopenhauer. Wie sich aber dieser überaus wichtige Fortschritt von dem Kantischen Begriff zum Schelling-Schopenhauerschen Willensbegriff vollzieht, das zu zeigen ist nicht Sache des Schopenhauerbiographen, sondern hat in einer Entwicklungsgeschichte Schellings zu geschehen, welche die Genesis seiner Philosophie auf der Basis der „Wissenschaftslehre" aufzeigt.

Hervorzuheben sind überdies als wichtig in unserm Zusammenhange einige Hinweise der Vorlesung, die für Schopenhauer vielleicht eindrucksvoll gewesen sind, da sie Gegenstände betreffen, die wir bald hernach im Mittelpunkt seines philosophischen Interesses finden: 1. Schellings Freiheitslehre ist ausführlich besprochen, an verschiedenen Stellen der Vorlesung erwähnt. Wie wir zeigten, liegt gerade in ihr die Wurzel der Schopenhauerschen Systembildung. — 2. Die Wichtigkeit des Satzes vom Grunde und die Allgemeinheit seiner Geltung wird mehrfach betont und des längeren dargelegt. Findet nun auch Schopenhauers späteres Interesse an diesem Satz in der zentralen Bedeutung, die ihm in dem gesamten Philosophieren der Zeit seit Kant zukam, ausreichende Erklärung, so mag immerhin hier der erste Anstoß für seine Aufmerksamkeit auf das Thema liegen. — 3. Es ist auffällig, daß hier in dem ersten philosophischen Kolleg Schopenhauers die Theorie vorgetragen wird, die einen Kardinalpunkt der Lehre seines Hauptwerks bildet, die Lehre vom Doppelbewußtsein: daß das Subjekt, außer durch sein Anschauen und Denken, die Realität der umgebenden Welt in einem körperlichen Bewußtsein, durch die Affektion der Leiblichkeit erfährt. Einen deutlichen Beweis, daß Schulze hier die entscheidende Wirkung geübt hat, besitzen wir jedoch nicht.

IV.

Der ethische Dualismus von Kant, Fichte, Plato.

Schopenhauers hohe Schätzung Kants beruht nicht zum geringsten Teil auf seiner Ethik. In der „Kritik der praktischen Vernunft" fand er sein tiefstes ethisches Bedürfnis befriedigt. Der

Dualismus Kants von Erscheinungswelt, die vom Kausalitätsgesetz beherrscht ist, und der oberen Welt der Freiheit, in welche wir durch das moralische Bewußtsein erhoben werden, verschmilzt ihm mit dem platonischen von der sinnlich — unmittelbaren Welt des Scheins und der Nichtigkeit und dem Jenseits des Ideenreichs. Hier war zugleich mit dem ethischen auch der ästhetische Grundtrieb seines Philosophierens beschäftigt. In der klaren Ruhe und Schönheit der Dialoge Platos erlebt der mit feinstem und gebildetstem Kunstsinn Begabte Erhebung und Erlösung von dem lastenden Trübsinn und fühlt sich aus dem drückenden Gefühl eines friedlos widerspruchsvollen endlichen Daseins, namentlich aus der Dumpfheit und Angst einer bis zum Pathologischen gesteigerten Sinnlichkeit in die Region der ewigen, der Welt des Werdens und Vergehens entnommenen Schönheit hinaufgeführt.

In derselben Richtung wirkt die Sittenlehre von Fichte. Schopenhauers Verhältnis zu ihm, der damals unbestritten den vornehmsten Platz in der Philosophie einnahm, ist ein sehr eigenartiges. Im Jahre 1811, zu Beginn des Wintersemesters, kam Schopenhauer nach Berlin. Wir werden kaum fehlgehen, wenn wir annehmen, daß ein Hauptgrund für den Universitätswechsel die Absicht war, sich mit Fichtes Philosophie durch dessen persönliche Vermittelung bekanntzumachen. Das können wir daraus wahrscheinlich machen, daß er sofort Fichtes Kolloquium „über das Studium der Philosophie“ und sein fünfstündiges Kolleg über die „Tatsachen des Bewußtseins“ und die „Wissenschaftslehre“[17]) besucht; sowie aus dem eifrigen und sehr ernsten Bemühen, mit dem er sich, wie uns die nachgeschriebenen Hefte zeigen, im Anfang um das Verständnis der freilich für einen an Schulze Vorgebildeten, erst seit zwei Semestern intensiven philosophischen Studien Hingegebenen sehr schwierigen Gedankenreihen bemühte. Der Ton der ersten Randbemerkungen zu dem Kolleg ist, wie wir sehen werden, sehr unterschieden von dem, welchen er in seinen späteren Schriften gegen Fichte anzuschlagen liebt.

---

[17]) Also alles, was Fichte angekündigt hatte (vgl. Index lectionum Universitatis litterariae Berolinensis 1811/12 pag. 11).

Sein Bemühen jedoch war vergeblich. Es gelang ihm nicht, den Standpunkt des Schulzeschen Vulgärkantianismus zu verlassen und das Moment zu ergreifen, von dem aus allein die Fichteschen Deduktionen zu erfassen sind: den transzendentalphilosophischen Grundgedanken, daß alles, was dem unreflektierten Bewußtsein als ein äußerlich Gegebenes erscheint, zu begreifen ist aus der Spontaneität des Subjektiven, welches auf dem dem Standpunkte der philosophischen Selbstbesinnung das allein sich selbst Gegebene ist. Die hierzu erforderte Fähigkeit der letzten Abstraktion, das Vermögen, den Geist von allen Besonderheiten empirischer Erkenntnisse wie vorgefaßter Meinungen und philosophischer Grundsätze zu reinigen, war durch die Schulung, die er genossen, nicht ausgebildet worden; diese hatte ihn vielmehr gerade bestärkt in einer gewissen Voreiligkeit des Kritisierens, die ebenso dem „scharfsinnigen Eigensinn“ seiner Geistesanlage wie seiner Voltaireschen Grundbildung entsprang, die aber nun die ernste Ruhe der Rezeptivität, ein gläubiges Sichhingeben an die neuen Gedanken nicht aufkommen ließ. Dazu war sein kluger Geist aus seiner verspäteten aber schnell nachgeholten Schulbildung gewöhnt, neue Wissensgebiete im Sturm zu erobern; die anhaltende Mühe der Fichtischen Spekulation machte ihn ungeduldig.

Es war ein entscheidender Punkt seiner philosophischen Entwicklung; denn wenn es ihm gelang, jenen transzendentalphilosophischen Ausgangspunkt Fichtes in seiner Konsequenz zu erfassen, so stand er damit in voller Entschiedenheit auf dem Boden des deutschen Idealismus. Darin, daß ihm nicht vergönnt war, zum Verständnis der nachkantischen Transzendentalphilosophie und damit zum Kerne der idealistischen Weltanschauung der Romantik durchzudringen, liegt der Aufschluß zum historischen Verständnis seiner Philosophie.[48])

Obwohl nun aber Schopenhauer kein Verhältnis zu der theoretischen Philosophie Fichtes gewinnen kann, ist doch damit der Einfluß desselben auf ihn keineswegs zu Ende. Es bildet sich

[48]) Die Wichtigkeit dieses Punktes mag eine kurze quellenmäßige Darlegung dieses fruchtlosen Ringens rechtfertigen; sie ist im Anhang IV gegeben.

vielmehr ein eigenartiges Doppelverhältnis zu ihm heraus: während er die Transzendentalphilosophie Fichtes mit wachsender Bosheit bekämpft, bemerken wir ihn in engem Verkehr mit den Ideen seiner Ethik, die einen bedeutsamen Einfluß auf ihn gewinnen sollen. Der erste Beweis seines Interesses für die Fichtische Ethik liegt darin, daß er im Wintersemester 1812/13 aus einem fremden Kollegheft von Fichtes Rechtslehre und Sittenlehre[49]) „charakteristische Stellen" ausschreibt. Unter den Anmerkungen zu den Fichteschen Werken sind die zu der Sittenlehre die ersten.[50])

Die Herbheit der Grundstimmung in der Moralphilosophie Fichtes, die schroffe Offenheit der Fassung ihrer Hauptgedanken mußte Schopenhauer gewinnen. Die Grundanschauung war dieselbe wie in der Ethik Kants und den Werken Platos: der Mensch soll sich losreißen von der natürlichen Unmittelbarkeit seines Wollens und ein neues höheres Leben der Freiheit beginnen; sich nicht bestimmen lassen von der Dumpfheit des sinnlichen Triebes, der endlichen Gebundenheit, sondern sein Inneres der Wirkung des göttlichen Gedankens, dem sittlichen Gebote öffnen und sein ganzes Handeln in den Dienst desselben stellen.

In den Fornen dieser dualistischen Systeme befestigt sich seine pessimistische Grundstimmung und gelangt durch sie zu philosophischer Ausbildung. Denn der Pessimismus beruht auf einem Gefühl unversöhnlicher Divergenz zwischen idealer Forderung des Subjekts und korrespondierender Objektivität, also auf schlechthin dualistischer Verfassung des Denkens. In diesen Gedankenkreisen findet er die spekulative Rechtfertigung und Ausdeutung seines Innenlebens, in der Erhebung, die sie dem Erlösungsbedürftigen gewähren, zugleich den Trost eines Lebens in der reinen Welt des höheren — oder wie er den Ausdruck liebt — des „besseren Bewußtseins". Dieser und der andre Ausdruck „Duplizität des

[49]) Aus dem Sommer 1812.

[50]) N. III, S. 98 ff. — Die Anmerkungen zu Fichte genau zu datieren ist nicht möglich, doch scheinen sie — man wird dies mit höchster Wahrscheinlichkeit sagen können — der Entwicklungsstufe anzugehören, wie sie die Erstlingsmanuskripte des Jahres 1813 zeigen. Auch äußere Gründe deuten auf diese Zeit.

Bewußtseins“ durchziehen als charakteristische terminologische Prägungen dieser dualistischen Grundansicht schon die „Erstlingsmanuskripte“ und die frühen Anmerkungen zu seiner philosophischen Lektüre (vgl. die im Register N. IV S. 494 u. 496 angegebenen Stellen).

Die ganze Bedeutung der Fichteschen Gedanken für Schopenhauer aber erhellt erst, wenn wir jetzt letztlich darangehen, das Zusammenfließen der verschiedenen Einwirkungen zu der eigentümlichen Gestalt des Voluntarismus, wie er im Hauptwerk vorliegt, aufzuzeigen.

V.

Die Entwickelung der Willenslehre nach den „Erstlingsmanuskripten“, den Anmerkungen zu Kant, Fichte, Schelling (N. III, S. 12—90, 98—171) und der Dissertation. (1812—18).[51])

Nachdem Schopenhauer schon von Schulze die Wichtigkeit des Satzes vom Grunde betont worden und gezeigt war, daß es sich in der Transzendentalphilosophie im Grunde darum handelte, von dem Bedingten zum Unbedingten, von der Erklärung nach Gründen zum Absoluten fortzuschreiten, hatte sich ihm in Kants praktischer Philosophie als der Grundgedanke dargestellt, daß die Erhebung über die Kausalität des Naturgeschehns gegeben sei in der Freiheit des moralischen Willens. In dem dualistischen Grundschema seines Denkens gewinnt dieser Gegensatz Kausalität — Wille gleichbedeutend mit dem von Freiheit und Notwendigkeit

[51]) Theodor Lorenz (Zur Entwickelungsgeschichte der Metaphysik Schopenhauers. Leipzig, 1897) will nur die Entwickelung von der Dissertation bis zum Hauptwerk feststellen. Da er von den historischen Grundlagen absieht — nur das Verhältnis zu Kant, Plato, Bouterwek wird, und zwar unzureichend, behandelt — so bringt er, abgesehen von einigen fruchtbaren Einzelbemerkungen kaum eine Förderung, und die Arbeit bleibt eine Aufstellung der Abweichungen des Standpunktes der Dissertation von dem der „W. a. W. u. V.“, ohne zugleich deren Erklärung zu sein (1. Fehlen des Ding—an—sich—Begriffs in der Dissertation, 2) in der Dissertation ist der Wille als empirisch — psychologischer gefaßt, im spätern Werk als metaphysische Realität).

immer größere Bedeutung. Denn während einerseits durch das Zusammenwirken von Platonismus und den Kantschen Grundgedanken (vgl. o.) der Begriff der Kausalität dadurch bedeutungsvoll und inhaltsreich wird, daß er sich schlechthin zum Prinzip der Sinnenwelt, der Welt des endlichen Werdens und des Bösen ausbildet, so tritt nun von der Seite Fichtes, immer an Kraft gewinnend, der entscheidende Einfluß hinzu, welcher von jetzt an den Willensbegriff zum Zentralbegriff seines Philosophierens macht.

Je mehr Schopenhauer die Fichteschen Gedanken mit dem Interesse des Ethikers aufnahm, desto schärfer mußte ihm die Lehre von der Priorität des Willens hervortreten. Der Satz, daß der Mensch im letzten Grund ein wollendes Wesen ist, stellt sich ihm als Ausgangspunkt fest und entwickelt sich in verschiedenen Relationen. Es entstehen Gedankenfolgen, die im Anschluß an Fichte ihre Richtung nehmend, schließlich weit von ihm abführen. Wir haben sie nebeneinander zu stellen.

1. Die Orientierung der ganzen Fichteschen Ethik an dem Gedanken des sittlichen Willensentschlusses als des entscheidenden Akts des menschlichen Lebens wird auch für Schopenhauer zum Mittelpunkt seiner gesamten Reflexion. Schon in den Vorlesungen über die Wissenschaftslehre war ihm die Frage als das eigentliche Ziel des Fichteschen Denkens entgegengetreten. Wie seinem tiefsten Interesse nunmehr die Richtung auf diesen Charakter des Menschen als wollendes Wesen gegeben wurde, zeigt folgende noch in Berlin 1813 geschriebene Stelle:[52]) „Wollen! großes Wort! Zunge an der Wage des Weltgerichts! Brücke zwischen Himmel und Hölle! Vernunft ist nicht das Licht, das aus dem Himmel glänzt, sondern nur ein Wegweiser, den wir selbst hinstellen, nach dem gewählten Ziel ihn richtend, daß er die Richtung zeige, wenn das Ziel selbst sich verbirgt. Aber richten kann man ihn nach der Hölle wie nach dem Himmel . . . . Das Ändern der Richtung, der Übergang vom Reich der Finsternis, des Bedürfnisses, Wunsches, der Täuschung, des Werdenden und

[52]) N. IV, 218 f.

nie Seyenden, — zum Reich des Lichts, der Ruhe, Freude, Lieblichkeit, Harmonie und Friedens, ist unendlich schwer und unendlich leicht. Diese Erkenntnis hat der Dichtung zum Grunde gelegen vom Ritter der in ein Schloß soll, das eine Mauer mit einer einzigen engen Tür umgibt, welche Mauer wirbelnd schnell sich dreht: der tapfere Ritter spornt das Roß, läßt den Zügel los, Kopf voran, Augen zu, — und sprengt in die Pforte. Dies ist das Symbol der Tugend, des Wegs des Lichts; um das ungeheuer Schwere, Unmögliche zu vollenden, braucht man nur zu wollen, aber wollen muß man."

2. Im Anschluß an Ausführungen der Fichteschen Sittenlehre[53]) hat sich ihm die totale Verschiedenheit von Wille und Intellekt festgestellt. Die Subjektivität des Menschen spaltet sich in zwei einander aufhebende Grundfunktionen, die intellektuelle und die voluntaristische.[54]) Die tatsächliche Vereinigung von beiden im Ich ist ihm „das Wunder κατ' ἐξοχήν".[55]) Der Wille als solcher ist also vom Intellektuellen entblößt. Daß hier ein Mißverständnis Fichtes vorliegt, bedarf nicht der Erwähnung. Seine scharfe Analyse in den ersten Abschnitten der Sittenlehre hatte im Begriff des Wollens die intellektuellen und voluntaristischen Elemente streng gesondert, ohne jedoch an der Notwendigkeit ihrer Einheit im Willensbegriff zu zweifeln. Das dialektisch ungeübte abstrakte Denken Schopenhauers faßt jene für die analysierende Betrachtung getrennten Bestimmungen des Willens als absolut getrennte auf. — Ansätze zu dieser Scheidung von Willen und Intellekt fanden sich auch schon bei Schelling gegeben.[56]) Für die scharfe Ausbildung, welche dieser Gedanke bei Schopenhauer erfahren hat, liegt der Grund in einem Doppelten. Zunächst in der pathologischen Zwiespältigkeit seiner Natur: in jenem Dualismus von Denken und triebartigem Willen spiegelt

[53]) Vgl. N. III S. 99.

[54]) „Eine höchst wichtige und von mir bereits aufgestellte Unterscheidung, welche anfangs vielen Anstoß finden wird, ist die zwischen dem Subjekt des Erkennens und dem Subjekt des Wollens." (Erstl. — Man. Bogen 1814 E E).

[55]) Dissertation 1. Aufl. S. 113.

[56]) Vgl. o. Kap. I.

sich der unversöhnte Gegensatz seines zwischen Kontemplationsbedürfnis und unbezähmbarer Sinnlichkeit fluktuierenden Temperaments. Ferner haben wir im Auge zu behalten, daß sein starkes naturalistisches Interesse seiner Betrachtung dauernd die Richtung gibt auf die vegetative Seite des Willenslebens: auf das Physiologische des Lebensprozesses.[57]) Beides führt zum selben Resultat: weil er sein Willensleben in so hohem Maß vom Triebartigen, Tierischen beherrscht fühlt und weil er dann wiederum den Willen als Lebensprinzip des leiblichen Organismus betrachtet, wird ihm das Sinnliche zum Sitz des Willenslebens und damit der Wille des intellektuellen Moments als eines ihm wesentlichen, entkleidet; er verliert den Charakter der Freiheit, ist der Sollizitation durch das Endliche und damit dem Bereich des Satzes vom Grunde, d. h. der brutalen Notwendigkeit des Naturlaufes anheimgegeben.[58]) Die einzige Freiheit, die ihm bleibt, ist die „Freiheit des Nichtwollens".[59])

3. Das Sein des Menschen ruht in seinem letzten Grunde darauf, daß er will: der Mensch ist seiner metaphysischen Qualität nach Wille. Die Kantisch-Schellingsche Lehre vom intelligiblen Charakter als dem überzeitlichen Grund der zeitlichen Äußerungen des Subjekts tritt hinzu[60]) und so wird das Wesen des Menschen, sein intelligibler Charakter und der Wille gleichgesetzt. — Im Willen des Subjekts, im praktischen Ich, hat alles was ist, seinen Grund; in der Beziehung zu ihm den Sinn seiner Existenz. — So deutlich hier der Ausgang von Fichte ist, so schroff ist nunmehr das Abbiegen der Gedankenfolge zu einer dem Fichteschen, wie dem deutschen Idealismus überhaupt entgegengesetzten Endansicht, indem sich die Frage erhebt: Welches ist diese Beziehung? welches die Bedeutung der Objektivität, der Welt und des in ihr ablaufenden Lebens für

[57]) Er hat zweimal als Student Physiologie gehört, einmal in Göttingen bei Blumenbach und im letzten Berliner Semester (1812/13) bei Horkel. Gewinner berichtet (S. 103 a. a. O.), daß er stets ein eifriger Besucher von Menagerien war; vgl. dazu N. IV, § 365.

[58]) Dissertation.

[59]) N. III, 100.

[60]) Dissertation 1. Aufl. § 46.

den Willen des Menschen? Die Antwort lautet: der Wille, indem er sich auswirkt, erkennt in dieser seiner Objektivation seine eigene Natur, und zwar — da für Schopenhauer die Niedrigkeit des Willens als solchen[61]) und die Verworfenheit des menschlichen Trachtens ausgemacht sind — erkennt er sich als böse durchaus, als ein des absoluten Zwecks entbehrendes und darum ewig ruheloses Streben. Das Wollen als solches ist das Übel schlechthin und darum verwerflich: durch seine Selbstanschauung muß es zu der Konsequenz kommen, sich selbst aufzuheben.

Mit dieser wesentlich aus Fichte entspringenden Lehre vom Willen als dem metaphysischen Realgrund des Menschen verbindet sich der Schellingsche Gedanke aus der Freiheitslehre, den menschlichen Leib als die Objektivation des Willens anzusehen.

Dies ist in kurzem Aufriß die Struktur der Gedankenbildung, wie sie sich vom Ende des Jahres 1812 bis zu einem mit ziemlicher Bestimmtheit anzugebenden Punkt des Jahres 1814 gestaltet hat. Am deutlichsten stellt diese Ansicht sich in den Erstlingsmanuskripten heraus, aus denen ich die bezüglichen Hauptstellen hersetze.

Bogen 1814 U:[62]) „Weil der Mensch sich nicht ändert und also auch sein moralischer Charakter durchaus im ganzen Leben derselbe bleibt und er die übernommene Rolle ausspielen muß . . .: so frägt sich, was denn das Leben soll? wozu die Posse . . .? — Dazu, damit der Mensch sich erkenne, damit er sehe, was es sei das er seyn will, gewollt hat, also will und darum ist: diese Erkenntnis muß ihm als eine äußere gegeben werden. Das Leben ist dem Menschen, d. h. dem Willen, eben das, was die chemischen Reagenzien dem Körper . . . das Leben ist das Sichtbarwerden des intelligiblen Charakters . . . das Leben ist der Korrekturbogen, daran die im Setzen begangenen Fehler offenbar werden . . .“ — Bogen 1814 Z (Weimar): „Der Leib (der körperliche Mensch) ist nichts als der sichtbar gewordene Wille. Die Form alles Objekts ist die Zeit. Der Wille selbst, der intelligible Charakter, steht fest,

[61]) S. o. unter 2.

[62]) = N. IV, 149 f (§ 220), in Weimar geschrieben, also vor Mai 1814.

ist nicht in der Zeit, sonst wäre er selbst nur Sichtbarkeit, nicht das sichtbar Gewordene. Daher ändert der Mensch sich nicht, wird nicht besser und schlechter im Leben. Sondern das Leben des Menschen ist nur die Entwicklung in der Zeit, gleichsam die Auseinandersetzung des Willens." Siehe noch 1814 Dresden, Bogen GG(gleich N. IV, § 224).

Wir sind gewohnt, die Grundansicht, wie sie in eigentümlicher Formation hier sich ausspricht, als subjektiven Idealismus zu bezeichnen, da sie das Wollen und Denken des Subjekts zum Ausgangspunkt und Endziel der Welterklärung macht. Der Wille ist in diesem Punkt der Entwickelung Schopenhauers als das metaphysische Prinzip lediglich der menschlichen Subjektivität betrachtet. Nun finden wir jedoch im System der W. a. W. u. V. eine wesentlich andere Gedankenbildung: da ist der Wille Urgrund der gesamten Wirklichkeit des Universums, worin die menschlichen Individuen als Teile des Ganzen sich einfügen. Es ist der Typus der Weltanschauung, welchen wir als objektiven Idealismus jenem subjektiven an die Seite zu stellen pflegen. Die Erstlingsmanuskripte ermöglichen es uns, nicht bloß annähernd genau den Zeitpunkt zu bestimmen, sondern auch auf die historischen Gründe zu schließen, welche den Fortgang von jener Anfangsstufe der Willenslehre zur Gestalt des objektiven Idealismus veranlaßt haben.

Wir haben daran zu denken, wie nach unserer Darlegung Schopenhauers philosophisches Interesse gleicherweise auf das menschliche Subjekt und sein moralisches Handeln wie auf die als Natur dem Subjekt entgegengestellte Objektivität gerichtet war, wie sein Forschen ebenso auf eine Ethik wie auf eine Kosmologie und Ästhetik ging. Die objektiv-idealistische Grundverfassung seiner Zeit, vor allem durch Goethe und Schelling ihm vermittelt, bestimmte ihn. So lag jene Weiterentwickelung des Willensprinzips zum objektiven Erklärungsgrund der Welt in der historischen Wurzelung seiner Bildung begründet. War der Wille als metaphysisches Prinzip einmal gewonnen, so ergab sich für Schopenhauer, der an Schelling gebildet war, diese Entwickelung als natürliche Folge: Sie war ein Zurückkehren aus der wesentlichen Bestimmtheit durch Fichtes Moralphilosophie zu den umfassenderen Gedankenkreisen der Metaphysik Schellings.

Als mitwirkend bei diesem wichtigen Fortschritt glauben wir zwei Momente zu unterscheiden: 1. die Bekanntschaft mit dem indischen Altertum, 2. das Studium Jakob Böhmes.

1. Während des halbjährigen Aufenthalts bei seiner Mutter in Weimar vom November 1813 bis zum Mai des nächsten Jahres wurde er durch Friedrich Majer, dem die Wissenschaft die gründliche Erneuerung des Studiums der altindischen Kultur verdankt, in die Mystik der Veden eingeführt. (WW. VI, 187.) Der Eindruck, den die erhabenen Betrachtungen dieser alten Theosophie auf Schopenhauer machten, war sofort ein starker, einer von denen, die den Geist für Lebenszeit bestimmen. Die Gründe sind unschwer zu sehen. Einmal lag in Schopenhauer neben der eindringenden wachend Klugheit seines Geistes ein Zug, der ihn von aller begrifflichen Spekulation weg in die dämmernden Tiefen des Gemütes führte, wo der poetisch erlebende Geist in wechselnder symbolischer Bildlichkeit die Geheimnisse der Welt schaut: die eigentlich theosophische Verfassung des Geistes, welche ihn den Stil jener orientalischen Mystik als einen innerlichst verwandten empfinden lassen mußte. Vor allem aber: eine historische Erscheinung pflegt den nachhaltigsten Eindruck dann zu machen, wenn sie weder als ein völlig neues, noch bloß als eine Bestätigung schon fester Ansichten auftritt, sondern wenn sie einer Entwickelung begegnet, die, noch unentschieden in ihrer letzten Richtung, aber mit einer ihrer selbst noch unbewußten Tendenz dem Ziele zustrebt, welches sich in dem neuen darstellt. Das war hier der Fall. Die evolutionistische Betrachtungsweise von einem letzten lebendig wirkenden Prinzip aus war ihm geläufig. Doch hatte er sie angewandt bis jetzt nur auf die Erklärung des Subjekts und nur mittelbar desselben auf die Welt. In seiner Anlage und historischen Bildung lag begründet, daß er dazu fortschreiten mußte, nicht bloß vom Ich anhebend die Objektivität nur in der Beziehung zu diesem zu betrachten, sondern die Totalität des Objektiven zum Ausgangspunkt zu nehmen und das wollende und erkennende Subjekt ihr als Teil einzuordnen. Nun trat ihm in der Vedantamystik dieser evolutionistische Pantheismus in großartiger Konzeption entgegen. War sein Blick vordem wesentlich gerichtet

auf den Willen als den innersten lebendigen Grund des Menschen, so vernahm er hier die Lehre von der Identität des geistigen Wesens des Subjekts mit dem lebendigen Urgrunde des Alls. — Die Welt aber, die nach der indischen Lehre aus diesem Grunde hervorwächst, ist eine Welt des Jammers, nichtiger Schein, der das Auge des Menschen gebunden hält, ein Traum Brahmans; tiefer Verdruß an dem üppigen Blühen des irdischen Lebens durchzieht die indische Welt. Der Mensch muß sich losreißen von der Endlichkeit, indem er das stürmische Wollen in sich, die Begierde tötet, sich zurückzieht auf sich selbst, in den Frieden der Kontemplation, im Leben Schmerzen lindernd, soviel er vermag und Mitleid übend mit Mensch und mit Tier; denn alle sind aus demselben Ursein geflossen, sind wesentlich eins. — Die Grundstimmung des Schopenhauerschen Wesens war hier getroffen; sein schon vorher feststehender ethischer Hauptsatz von der Aufhebung des Willens fand hier seine Bestätigung. Wie in ein Halbbekanntes lebte er sich schnell in diese wunderbare Gedankenwelt ein: Jeder dieser Grundgedanken der indischen Philosophie ist ein Lieblingsgedanke seiner Schriften geworden.

Wie nun jener bedeutsame Übergang zur Lehre vom Willen als dem metaphysischen Prinzip des Kosmos, und zwar, wie wir es als das wahrscheinliche bezeichneten, unter dem mitwirkenden Einfluß des gleichzeitigen Vedantastudiums sich vollzieht, zeigen wir jetzt an der Hand der Erstlingsmanuskripte auf.

Noch von dem Interesse am menschlichen Wollen als dem Grunde der subjektiven ethischen Betätigung beherrscht, aber schon mit Hineinspielen der Lehre vom Willen als Urgrund der Objektivität — die betreffenden Stellen habe ich unterstrichen —, jedoch ohne daß sie irgendwie ausgeführt wäre, finden wir folgende Darstellung:[63])

[63]) Der Abschnitt steht auf einem der ersten Bogen, welche in Dresden, also bald nach der im Mai 1814 erfolgten Ankunft daselbst geschrieben sind (Dresden 1814 DD, N. IV, 197 f.) — auch Schopenhauer selbst hat vom Beginn der Dresdener Zeit an die Ausbildung seines in der W. a. W. u. V. dargestellten Systems, d. i. eben seine objektiv-idealistische Weltanschauung datiert: N. IV, 416 und Brief an Brockhaus vom 28. März 1818 (Grisebach Briefe S. 24).

1. Daß wir überhaupt wollen, ist unser Unglück: auf das was wir wollen, kommt es garnicht an. Aber das Wollen (der Grundirrtum) kann nicht befriedigt werden; daher hören wir nie auf zu wollen und das Leben ist ein dauernder Jammer: denn es ist eben nur die Erscheinung des Wollens, das objektivierte Wollen. Wir wähnen beständig, das gewollte Objekt könne unserm Wollen ein Ende machen, da vielmehr nur wir selbst es können,[64]) indem wir eben nur zu wollen aufhören: Dies, die Befreiung vom Willen, geschieht durch die bessere Erkenntnis: daher sagt Oupnekhat Vol. II, p. 216, „tempore quo cognitio simul advenit amor e medio supersurrexit". Unter amor wird hier Maja verstanden, welche eben das Wollen, die Liebe (zum Objekt) ist, deren Objektivierung oder Erscheinung die Welt ist, und die als der Grundirrtum, zugleich gleichsam der Ursprung des Übels und der Welt (die eigentlich eins sind) ist. Aus letzterem ist es klar, daß es ungleich wahrer ist, zu sagen: Der Teufel hat die Welt geschaffen: als: Gott hat die Welt geschaffen; ebenfalls wahrer: die Welt ist eins mit dem Teufel, als: die Welt ist eins mit Gott. Das bessere Bewußtsein gehört ja eben nicht zur Welt, sondern steht ihr entgegen, will sie nicht."

Wie dann in entscheidender Weise der Schwerpunkt der philosophischen Betrachtung von der Subjektivität in die Objektivität verlegt wird, gibt am deutlichsten diese Stelle an:

Bogen 1814 GG: „Es ist sehr sonderbar, daß wir, indem wir in der Natur Endursachen annehmen, ihr Treiben mit dem Handeln des Menschen vergleichen und durch solches erklären wollen, und daß wir nicht vielmehr umgekehrt das Handeln des Menschen mit

[64]) Denn das gewollte Objekt nimmt, sobald es erlangt ist, nur eine andere Gestalt an und ist gleich wieder da: es ist der wahre Teufel, der nur stets unter andern Gestalten neckt. Die unendlich mannigfaltigen wechselnden Motive sind nur die Exempel, aus deren Totalität wir uns das Wesen unseres Willens abstrahieren sollen. Es könnte zu keiner Erkenntnis des Willens kommen ohne die Motive: wie die Augen nicht sähen ohne den Reiz des Lichts. Auge und Sonne, der Wille und seine Motive, kurz, die ganze Welt sind mit einem Schlage da. Sie sind ja auch nur die Erscheinung des einen Willens. Die Indier lassen die Sonne aus dem Auge und den Raum aus dem Ohr hervorgehen.

dem Treiben der Natur vergleichen, da doch das Treiben der Natur als bei weitem vollkommener als das planmäßigste Handeln des Menschen, eher für das Vorbild und dieses für das Nachbild gehalten werden kann. Man müßte demnach sagen: Durch die Vernunft ist der Mensch imstande, in einem sehr unvollkommenen Grade wie die Natur zu handeln; statt daß man höchst abgeschmackt sagt: durch ein mit Verstand und Willen begabtes Wesen. — Daß das Treiben der Natur Vorbild und des Menschen Handeln nur schwaches Nachbild sei, bezeuget, was Goethe den Künstler sagen läßt:

„Daß ich mit Göttersinn
Und mit Menschenhand
Vermöge zu bilden
Was bei meinem Weib
Ich animalisch kann und muß.

(Kenner und Künstler.)"

Wenige Seiten darauf treten wir ganz auf den Boden der veränderten Betrachtungsweise, ihre Gedanken stellen sich fest:

1814 JJ: „Die Masse der Materie, das ganze unorganische kann angesehen werden als das eigentliche Korrelat . . . des unerkennbaren Subjekts des Erkennens. . . . . Wie alle besonderen Geisteskräfte Modifikationen des erkennenden Subjekts sind, so ist alle Organisation Modifikation jener Masse. Die tote Masse allein liegt dem erkennenden Subjekt als sein reiner Gegensatz gegenüber. Jede Organisation nähert sich als unmittelbares Objekt dem erkennenden Subjekt, und immer mehr, je vollkommener die Organisation ist, d. h. je reiner sie unmittelbares Objekt des Subjekts ist. Die vollkommenste Organisation wird am deutlichsten und reinsten vom Subjekt erkannt. Wo Sinnlichkeit anfängt, fängt auch Verstand an, durch welchen allererst Vermittlung zur Erkenntnis der mittelbaren Subjekte möglich wird. Was würde Sinnlichkeit helfen ohne Verstand? Sie wäre verschwendet. Wo sie ist, ist auch Verstand, und nur mit Hilfe des Verstandes, denn nur mittelbar, kann die tote Masse Objekt werden. Die Pflanze hat keine mittelbare Erkenntnis, also erkennt sie die tote Masse nicht. Aber sie wird unmittelbar aus der toten Masse; sie verliert sich in diese durch

allmählichen Übergang: denn in welchem Zeitteil wird Wasser zu Saft, das Unorganische zum Organischen?

Alle Organisation zeigt ein deutliches Analogon zur Polarität. Es scheint, als sei jeder Körper, sofern er polarisiert, in einem geringen Grad, unmittelbares Objekt: ja fast sogar, sofern sein permanenter Zustand Ursachen von Veränderungen ist. Baco von Verulam sagt: „Könnte der Stein zur Erde fallen, wenn er nicht davon wüßte? Könnte die Nadel nach Norden weisen, wenn sie nicht den Nord erkennte? Der ganze Erdkörper zeigt magnetische und elektrische Polarität. Wo ist zuletzt Materie, die nicht einigermaßen unmittelbares Objekt wäre? Jedes unmittelbare Objekt des Erkennens ist auch Objekt eines Willens, ja nur die materiale Erscheinung eines Willens. Es scheint also, als könnte kein Objekt sein, wenn es nicht der Ausdruck eines Willens ist. Ist denn auch der ganze Erdkörper ein solcher?

Dieser ganze Aufsatz zeigt den Berührungspunkt meiner Philosophie (die vom Subjekt ausgeht) mit der Naturphilosophie, die vom Objekt ausgeht, und hängt genau zusammen mit dem, auf dem nächst folgenden.

Wie der Raum unendlich ist, muß es auch die Materie dem Raum nach sein. Das ist ein Hauptgedanke des Jordanus Brunus. . . . . Man möchte diese Unendlichkeit der Materie ein Analogon zu der Unergründlichkeit des erkennenden und erkennbaren Subjekts nennen.

Es ist merkwürdig, wie jede vollkommene Organisation die unvollkommenen zu ihrer Nahrung voraussetzt: Nun ist eine jede doch nur Ausdruck und sich Kundmachung eines Willens. Sollte, wie mein Körper den der Tiere und Pflanzen voraussetzt und fordert, so mein Wille auch mit den ihrigen zusammenhängen und dieser Zusammenhang seine Sündhaftigkeit sein, die in jenen, meist unverhohlener, doch auch weniger mächtig hervortritt.

Ebenso setzt mein Leib, sofern er ein männlicher ist, einen weiblichen voraus . . . doch ist nun mein Leib bloß die Erscheinung meines Willens. Sollte denn mein Wille mit demjenigen, dessen Verkörperung und Sichtbarkeit ein weiblicher Leib ist, zusammenhängen und irgendwo eins sein? Sehr in der Ferne zeigen sich

hier Aufschlüsse über zwei wichtige Dinge. Erstlich über Teleologie, ... zweitens über die höchste sympathische Geschlechtsliebe."

Deutlich sehen wir hier den Einfluß Schellings in seiner ganzen Breite wirksam. Das Reich des Organischen und des Unorganischen bilden eine Kontinuität, eine Stufenfolge der Entwickelung. Der Gedanke der Polarität ist das Bindeglied, welches beide Reiche zusammenfaßt; denn die Polarität ist das dem Organischen Analoge in der Welt des Unorganischen. Durch sie wird selbst das Materielle bis zu einem gewissen Grade unmittelbares Objekt, d. i. Organismus.

Kurz nach jener Stelle der Erstlingsmanuskripte folgt, auf dem nächsten Bogen (Dresden 1814 K K), ein Zitat aus Jacob Böhme, das er als Bestätigung seiner nunmehr ausgeprägten Willensmethaphysik anführt: „Jacob Böhme de signatura rerum cap. 1. § 15, 16, 17 sagt: Und ist kein Ding in der Natur, es offenbart seine innere Gestalt auch äußerlich; denn das Innerliche arbeitet stets zur Offenbarung . . . . Ein jedes Ding hat seinen Mund zur Offenbarung. — Und das ist die Natursprache, daraus jedes Ding aus seiner Eigenschaft redet und sich immer selber offenbaret und darstellet. — Denn ein jedes Ding offenbaret seine Mutter, die die Essenz und den Willen zur Gestaltnis also gibt." — Den Nachweis, daß Schopenhauer den großen deutschen Mystiker eifrig studiert und sehr wert gehalten hat, haben wir oben kurz erbracht. So glauben wir denn darauf die schon angedeutete Vermutung gründen zu dürfen, daß dies Studium der entwickelungsgeschichtlichen, pantheistischen Metaphysik Böhmes mit zu der endgültigen Wendung seines Philosophierens, zur Auffassung des Universums unter dem Prinzip des alles hervortreibenden Urwillens beigetragen hat.

So ist, etwa um die Mitte des Jahres 1814, der Grund zur Willenslehre Schopenhauers gelegt. Die Arbeit der nächsten vier Jahre war der Entwickelung dieses Prinzips, und zwar in stetem engem Anschluß an Schelling gewidmet. Wir brauchen diesem Gange der allmählichen Ausbildung nicht zu folgen, da wir von der Zusammenstellung der Momente des Schellingschen Einflusses, wie wir ihn in Schopenhauers fertigem System unterscheiden, aus-

gegangen sind. Von dem Zentralpunkt der Willensmetaphysik aus wird der gesamte Inhalt, der im Laufe der philosophischen Lehrjahre von den verschiedenen Seiten aufgenommen ist, einheitlich verarbeitet. Die nächste, für den geschlossenen Ausbau des Systems wichtige Erkenntnis ist die von der Identität des Schellingschen Willens mit dem Kantschen Ding an sich und der platonischen Idee, dieser verschiedenen Arten des absoluten Substanzbegriffs in den drei für Schopenhauers Entwickelung bedeutungsvollsten Philosophien.[65]) Von da aus ist ein Ineinanderdenken und gegenseitiges Ergänzen der Gedanken dieser Systeme ausgegangen, welches, durch Einen Kopf auf eigentümliche Weise vollbracht, zu der singularen Gestalt des uns schließlich vorliegenden Gedankenbaues gediehen ist.

Anhang I.

Göttingen.

Winter 1809/10:

Staatengeschichte	bei	Heeren,
Naturgeschichte; Mineralogie	„	Blumenbach.

Sommer 1810:

Chemie	„	Stromeyer.
Physik	„	Tob. Mayer.
Botanik	„	Schrader.
Geschichte der Kreuzzüge	„	Heeren.

Winter 1810/11:

Metaphysik } Psychologie }	„	Schulze.
Physische Astronomie und Meteorologie	„	Tob. Mayer.
Vergleichende Anatomie	„	Blumenbach.

Sommer 1811:

Physiologie	„	Blumenbach.
Ethnographie	„	Heeren.
Reichsgeschichte	„	Lüder.

[65]) N. IV 24 (Bogen LL. Dresden 1814), N. IV 191 (Bogen UU. Dresden 1814) „die Platonische Idee, das Ding an sich, der Wille (denn dies alles ist eins) . . .“

Berlin.

Winter 1811/12:

Vgl. Gwinner a. a. O. S. 100.

Sommer 1812:

Geschichte der Philosophie während der Zeit des Christentums	bei	Schleiermacher.
Geschichte der griechischen Literatur	„	Wolf.
Über die Wolken des Aristophanes	„	Wolf.
Über die Satiren des Horaz	„	Wolf.
Über das Leben und die Schriften Platos	„	Boeckh.
Geognosie	„	Weiß.
Zoologie	„	Lichtenstein.
Entomologie	„	Lichtenstein.

Winter 1812/13.

Griechische Altertümer	„	Wolf.
Physik	„	Fischer.
Astronomie	„	Bode.
Allgemeine Physiologie	„	Horkel.
Über allgemeine Grammatik	„	Bernhardi.

Auszug eines fremden in Fichtes Kollegio über Rechtslehre und Sittenlehre geschriebenen Heftes.

Anhang II.

Berlin 1812.

„Ein Systemchen.

Die Natur hat überall nur Einen Zweck: Leben und Wohlseyn zu bereiten; soviel als möglich. Denn die Möglichkeit hat ihre Schranken. Die Erde kann nicht lauter Spaniens und Italiens sondern muß auch Grön- und Lappländer tragen, aber sie dreht und wendet sich künstlich um alle ihre Seiten und Kinder, soviel als möglich der Sonne unterzuhalten; und aus Analogie schließen wir hieraus auf die übrigen Planeten und Sternsysteme und auf die ganze himmliche Taktik. Auf der Erde drängt und quillt Leben überall hervor, die Teleologie ist überall kenntlich und der

Zweck aller Zwecke ist Wohlseyn und Leben. Das physische Übel ist auch nur eine Anzeige der Schranken, die die Erreichung jenes Zweckes hat. Es drängt sich ein gegen alle Ordnung und gegen die überall kenntliche Absicht der Natur ihm vorzubeugen. Sie will Leben und Wohlseyn möglichst vollkommen und möglichst lange und die vielfältigen Gattungen der Geschöpfe sind nur vielfältige Wege zum Genuß, so verschieden um alle Möglichkeit desselben zu erschöpfen, und weil Individuen verschiedener Gattungen sich nicht so im Wege stehen, als die derselben.

Im Menschen offenbart sich der höchste Grad des Selbstbewußtseins, ein so hoher Grad, daß er mit Bewußtsein tun soll, was alle anderen Geschöpfe ohne Bewußtsein thun, — Leben und Wohlseyn befördern: dieses in seinem Bewußtsein sich aussprechende Soll ist der kategorische Imperativ — er soll wollen, was die Natur will — das bedeutet der Peripatetiker secundum naturam vivere — widerstrebt er, so rebelliert er wider die Natur, d. h. wider alles, was da ist: dies sprechen seine Gewissensbisse aus und das moralische Übel ist mit dem physischen Einerlei ein Widerstreben gegen das allgemeine Gesetz. Wie die Natur das Kleinere und Geringere opfert, um das Größere und Bedeutendere zu erhalten: so fordert der kategorische Imperativ das er sich opfere für das Ganze, fürs Vaterland, für Viele. — Das Ganze ist damit es lebe und ihm wohl sey. — Die Beschränkung durch die widerstrebende Notwendigkeit ist ebenso notwendig und ebenso unerklärlich. Weil unser innerstes Wesen nur darauf hinaus geht, den Zweck der Natur zu befördern, unser reiner Wille nur ihr Wille ist, so erklärt sich unsere innige Freude bei ihrem Anblick, bei ihren Formen, die die Kunst rein darstellt bey der Musik, die die Einheit und Regel in der größten Manigfaltigkeit und Lebendigkeit nachahmt."

Es erscheint auf den ersten Blick kaum glaublich, daß Schopenhauer dies geschrieben habe. Er ist in diesen Zeilen ganz im Einklang mit dem von der Schönheit und vollendeten Zweckmäßigkeit des Alls begeisterten Pantheismus seiner Zeit, zu dem er später in immer schrofferen Gegensatz getreten ist. Die ästhetische Kraft und Großartigkeit der Schellingschen Weltanschauung durch-

bricht für einen Moment alle Schranken, die ihrer Wirkung sonst in Schopenhauers Temperament und in seiner schon durch entgegengesetzte Eindrücke bestimmten Grundanschauung gesetzt sind.

Anhang III.

Aus dem Kollegheft von Schulzes Vorlesung über Metaphysik.

§ 54. Es ist sehr auffallend, daß seit Cartesius von mehreren Philosophen für die objektive Existenz der äußeren Welt, die durch unser Bewußtsein uns als existierend vorgehalten wird, so eifrig eifrig ein Beweis gesucht wird . . . Und was gab denn zu jenen Beweisen Anlaß? Die in Gedanken vorgenommene Trennung des Ich oder der Seele vom Organ, dem Körper. Denn vermöge dieser Trennung meinte man, es könne ein Ich ohne materielle Welt geben: da jenes wegen seiner geistigen Natur von dieser doch nur Vorstellungen haben kann. Alle diese Weisheit wird zu Schande, sobald man einen Blick auf das Bewußtsein des Ich, wie es in der Wirklichkeit ist, wirft. Dieses ist nämlich zugleich das Bewußtsein des Körpers. Zwar umfaßt dieses nicht alle Teile des Körpers, sondern hauptsächlich nur die deren Bewegung durch die Willkür der Seele bestimmt wird. Aber das Bewußtsein dieser Theile ist ebenso stark und evident, als das des in uns erkennenden fühlenden wollenden Ich. Nur eine, in den Grundeinrichtungen zerrüttete menschliche Natur kann an dem Daseyn ihres Körpers und der Welt zweifeln, und kein Idealismus, er sey dogmatisch oder kritisch, kann je in wahre Überzeugung übergehen.

Die Erkenntnis, die jedes Ich vom Daseyn seines Körpers und der damit in Wechselwirkung stehenden materiellen Welt hat, mag daher mit Recht eine Offenbarung genannt werden und zwar die ursprüngliche wundervollste, die dem Menschen zu Teil ward. Denn daß wir jene Erkenntnis besitzen, wissen wir, nicht aber, wie wir dazu gekommen, und dieses Wie wird so lange ein Geheimnis bleiben, als das Band so das geistige und körperliche in uns verbindet Geheimnis ist.

Anhang IV.

Auszug und Erläuterung von Schopenhauerschen Randbemerkungen zu den ersten Vorlesungen Fichtes über die „Tatsachen des Bewußtseins".

In der 5. Vorlesung hatte Fichte den Begriff der Qualität folgendermaßen analysiert: „In der Qualität liegt erstlich Totalsinn, welcher beschränkt ist durch die 5 Formen aus denen er besteht: Jede diese Formen oder Sinnen ist beschränkt durch die Bestimmung, welche er grade annimmt, z. B. das Sehn durch eine Farbe, welche nur entsteht, durch unser Bewußtsein, daß sie eine Negation aller anderen ist. Zu jeder Empfindung ist also nötig, ein Übersehen der Totalform und ihrer 5 Bestimmungen, und ein Sondern des gegenwärtigen Falls." Dazu Schopenhauer am Rande: „Ego.

Ich denke, daß das alles zur Empfindung nicht nötig ist, sondern diese schlechthin gegeben wird. Wie könnte sonst das neugeborene Kind irgend eine Qualität erkennen? Es muß doch durch Einen Sinn zuerst wahrnehmen; und in diesem Sinn eine Bestimmung (Farbe, Ton) zuerst, vor der Kenntnis, also vor der Möglichkeit einer auch nur bewußtlosen Negation aller übrigen: könnte es eine Empfindung nur durch Negation aller anderen erhalten, so wäre ihm der Anfang unmöglich, und es gelangte nie zur Empfindung. Die Erkenntnis aber, daß die heutige Farbe dieselbe ist, die es gestern sah, und daher die Benennung derselben z. B. rot, ist Negation alles anderen, aber Sache des Verstandes, das ist, Angeben der Identität."

Hier ist deutlich: Schopenhauer hält sich an die unmittelbare Gegebenheit der Empfindungen als das prius und mißversteht Fichte so, als ob er diese Objektivität bestreiten, und sie erst durch jene komplexe intellektuelle Operation entstehen, aus ihr sie als ein zeitlich späteres ableiten wolle, während er vielmehr auf eine begriffliche Ausdeutung und eine begrifflich — nicht zeitlich — genetische Herleitung derselben aus der Einfachheit der ursprünglichen spontanen Tätigkeit des Geistes ausgeht.

Es folgt, noch zu derselben Vorlesung, am Rande: „Ego. Ich muß gestehen, daß Alles hier Gesagte mir sehr dunkel ist, ich auch unrecht verstanden haben mag, auch daß Fichte in dieser Vorlesung Vieles gesagt hat, was ich durchaus nicht verstanden habe. Ob dies Fichten Schuld zu geben ist, oder meinem Mangel an Aufmerksamkeit, an gehöriger Stimmung dazu, oder an Verstande, oder endlich, meinem Befangenseyn in der Kanthischen Elementarlehre, weiß ich nicht.“ — Man bemerke den bescheidenen Ton dieser Anmerkung. Der kluge Kopf ahnt hier selbst den Grund seines Nichtverstehens, ohne doch die klare Einsicht davon zu haben.

Zur nächsten Vorlesung ist am Rand die Bemerkung gesetzt: „Ego. Daß bei der vorhergehenden Vorlesung Angemerkte gilt auch von dieser.“

Eine darauf eintretende Lücke des Heftes wird bezeichnet durch die Bemerkung: „Hier fehlen zwei Vorlesungen, die ich krankheitshalber versäumt habe.“ — Wir beachten den Unterschied in der Fassung dieser Notiz von der bei dem entsprechenden Vorkommnis im Göttinger Kolleg Schulzes. Immer noch besteht das Bestreben, das Fremdartige zu verstehen.

Die 11. Vorlesung bringt die Wendung. Sie handelt vom Wesen der Reflektion, und von der Reflektion über die Reflektion. Fichte führt die Hörer auf immer höhere Stufen der Abstraktion. „In der Wahrnehmung schwebt das Wissen über dem Schema, und durch selbiges gebunden. In der Reflektion reißt er sich los, und schwebt über sich selbst gebunden. Nochmals muß es sich losreißen, um zum Reflektieren über das Reflektieren zu gelangen.“

Schopenhauer fühlt den Boden unter sich versinken; seine Ratlosigkeit spiegelt sich in der Randschrift: „In dieser Stunde hat er außer dem hier Aufgeschriebenen Sachen gesagt, die mir den Wunsch auspressen, ihm eine Pistole auf die Brust setzen zu dürfen, und dann zu sagen: sterben mußt Du jetzt ohne Gnade, aber um Deiner armen Seele willen, sage ob Du Dir bey dem Galymatthias etwas Deutliches gedacht hast, oder uns bloß zu Narren gehabt hast?“

Hiermit setzt die Reihe der bekannten gegen Fichte geschleu-

derten Invektiven ein, deren Maßlosigkeit sich mit aus der oben beobachteten Ahnung seiner eigenen Unfähigkeit erklärt, als zum Teil der halb unbewußten Absicht einer Selbstbetäubung des Gefühls philosophischer Unzulänglichkeit entsprungen.

Zu der 12. Vorlesung, die das Verhältnis von Reflektion und Wahrnehmung näher ausführt ist hinzugesetzt:

„Gewöhnlich glaubt der Mensch, wenn er nur Worte hört, es müsse sich dabey doch auch was denken lassen."

Am Rande der 14.: „Und hier hieß es für mich:

„Lisch aus mein Licht, Lisch ewig aus
Fahr hin, Fahr hin, in Nacht und Graus."

Bald darauf die Bemerkung: „ich fahre fort, nachdem ich in acht Tagen nichts habe aufschreiben mögen."

Ein besonders bezeichnendes Beispiel seiner philosophischen Unbeholfenheit, der Gebundenheit an die Unmittelbarkeit des sinnlich Gegebenen, d. h. der Unfähigkeit des Abstrahierens gibt eine Randschrift zu folgenden Worten Fichtes: „das ganze der Wahrnehmung kann das Ich in einem solchen Bilde oder Schema wahrnehmen, wo es dann wieder auf dem Standpunkt der Reflektion steht." Dazu Schopenhauer: „Wahrnehmen läßt sich die Wahrnehmung nicht, denn wer sie wahrzunehmen glaubt, reproduziert sie. Sie läßt sich nur denken." Was Fichte meinte, war dies: Das Wissen des Ich reißt sich aus seiner eigenen Unfreiheit, in der es in der Wahrnehmung befangen ist, los und schreitet dazu fort, sich selbst als Wahrnehmung, d. h. die Form der Wahrnehmung als solche wahrzunehmen. Schopenhauer macht diesen Prozeß nicht mit, hört nur die Worte: das Wort Wahrnehmung bezeichnet ihm den Akt des sinnlichen Aufnehmens in seiner konkreten Erfüllung: ein „Wahrnehmen der Wahrnehmung" also, ist ihm nicht ein Anschauen des Wahrnehmungsprozesses als eines Prozesses, sondern ein Anschauen des in jener ursprünglichen Wahrnehmung Wahrgenommenen, d. h. Reproduktion derselben. Das Wesen der intellektuellen Anschauung, welche durch jene Erhebung des Wissens zur Reflektion zustande kommt, ist somit nicht erfaßt worden. — Wie jener „natürliche Realismus" Schulzes, der Dualismus von Subjekt und Objekt, der eigentliche Hauptgrund gewesen ist, warum

Schopenhauer den Kernpunkt der Ich-Lehre nicht hat ergreifen können, spiegelt sich klar in folgendem: „Ego. Es giebt nur Ein Anschauendes, das Ich; und dies ist eben darum nie ein Angeschautes". Der abstrakten Subjektivität des Ich steht für Schopenhauer eine starre Objektivität gegenüber, die darum, weil beide sich als äußerlich getrennte entgegen sind, nicht eine Identität bilden können. Man sieht, die Mißverständnisse sind nicht solche, die sich aus der Schwierigkeit einzelner Punkte erklären, sondern sind elementarster Art.

Anhang V.

Die Bouterwek-Frage.

Eine Bemerkung von Windelband (in der Geschichte der Philosophie 1892 S. 462; Geschichte der neueren Philosophie 1880 Bd. II, S. 392), hat eine ausführliche, mehrmals erneuerte Diskussion aufgeregt über die Frage nach der Abhängigkeit Schopenhauers von dem System Friedrich Bouterweks, wie es sich in seinem „Versuch einer Apodiktik" (1799) darstellt. Windelbands Hinweis gründet sich darauf, daß Bouterwek Dozent in Göttingen war, als Schopenhauer dort studierte. — Das Resultat der meisten, welche der Frage nähergetreten sind, ist die Überzeugung von der Unwahrscheinlichkeit eines historischen Zusammenhanges der beiden Systeme.[66])

Wir glauben eine entschiedenere, rundweg negative Antwort geben zu können.

Zunächst hüte man sich auf jenes äußere Indizium des zeitlichen Zusammentreffens von Schopenhauers Göttinger Studenten-

[66]) Wallace, Life of Arthur Schopenhauer, London 1890, S. 71: „And yet it is highly improbable that he had studied this work. Unconscious simularities are far from rare, just as they are far from inexplicable."

Ludwig Scheman a. a. O., der einen besonderen Abschnitt des Anhangs der Frage widmet.

Hugo Liepmann, Allg. deutsche Biogr. XXXII, 334, entscheidet sich nicht, weist auf den Mangel tatsächlicher Beweise hin.

Dagegen tritt als Vorfechter der Hypothese auf E. Lehmann, die verschiedenartigen Elemente der Schopenhauerschen Willenslehre, Straßburg 1889.

jahren mit Bouterweks Dozentur allzuviel Gewicht zu legen. Es ist zu bedenken, daß Schopenhauer erst in seinem dritten Göttinger Semester begann, Philosophie zu studieren, seine beiden ersten von der Naturwissenschaft fast ganz beherrscht waren. Daß er in seinem ersten philosophischen Lehrjahr nicht dazu kam, ein Werk zu studieren, welches nur einem Reiferen und mit Fichte näher Bekannten fruchtbar werden konnte, darf keinesfalls Wunder nehmen. Zudem verdankte Bouterwek damals seine Berühmtheit nicht so sehr seinen philosophischen als seinen ästhetischen und literarhistorischen Schriften (seine Geschichte der Rhetorik hatte Verbreitung über ganz Europa gefunden). — Wir können uns von der Art, wie Schopenhauer studierte, und von der Auswahl seiner Lektüre in den ersten Semestern ein ziemlich genaues Bild machen (namentlich nach den Zitaten der Erstlingsmanuskripte und nach dem Bibliotheksregister). Er war ein Vielleser. Aber seine reiche Sprachkenntnis und sein Hang zur Universalität wissenschaftlicher Bildung führten ihn zu einem breiten Studium aller Kultursprachen. Dadurch ward Auswahl und Einschränkung auf die klassischen Hauptwerke, auch in der philosophischen Literatur, bedingt. Ein spezialeres Detailstudium hat er, soweit wir bemerken, in den fraglichen beiden letzten Göttinger Semestern nur Kant, Plato und Schelling gewidmet. So kann es uns nicht verwunderlich erscheinen, wenn wir, auch bei sorgfältiger Durchmusterung des Handschriftlichen nicht die geringste literarische Spur von jenem fraglichen Zusammenhang finden. Was jedoch entscheidend ins Gewicht fallen dürfte, ist dies, daß die Willenslehre Schopenhauers, wie wir aufgezeigt haben, erst lange nach der Göttinger Zeit sich allmählich heranzubilden begann und zwar auf eine Weise, welche deutlich auf bestimmte andere historische Wurzeln weist. Das System als Ganzes wie in seinen Einzelheiten führt auf Schelling zurück. Dagegen stellt sich bei näherer Betrachtung der Bouterwekschen Apodiktik eine so große Verschiedenheit der Grundgedanken von denen Schopenhauers heraus, daß die fragliche Hypothese auch dann abzuweisen wäre, wenn die äußeren Wahrscheinlichkeitsmomente einer Beeinflussung nicht so schwach wären, wie es der Fall ist. Es genügt, nur kurz auf diese entscheidende Abweichung hinzuweisen.

Bouterweks Begriff der „absoluten Virtualität“ ist völlig verschieden von Schopenhauers Begriff des absoluten Willens. Während der letztere eine einzige absolut freie, ins Unendliche gehende, indeterminierte Energie ist, wird gerade bei Bouterwek betont, daß die Virtualität nicht eine einheitliche, in endloser gerader Linie sich auswirkende freie Energie, sondern das Wechselverhältnis der sich gegenseitig widerstrebenden und beschränkenden und dadurch zum Bewußtsein kommenden Kräftemassen ist (vgl. Apodiktik II, 67f., 62, 127). Der Wille Schopenhauers ist eine durch sich selbst begründete metaphysische Realität; die Virtualitat wird durch eine polarisch aufeinander bezogene Doppelheit von Kraft begründet. — Bei Bouterwek fehlt der Begriff der Potenzialität, der bei Schopenhauer das ganze System trägt und beweist, wie ganz seine Willenslehre von Schelling abhängig ist; es fehlt der ganze spekulative Hintergrund von dem Urwillen als dem metaphysischen Urgrund der Welt, damit die reiche Möglichkeit von Gedankenfolgen, die sich für Ethik und Ästhetik ergeben.[67])

Wenn man bisweilen bei der Lektüre der „Apodiktik“ Anklänge an Schopenhauersche Gedanken zu finden glaubt, so erweist sich bei näherer Prüfung, daß dieselben ihre Erklärung durch die Gemeinsamkeit der geschichtlichen Grundlagen finden. Denn Bouterwek ist wesentlich durch den Voluntarismus Fichtes und Schellings Ideen zur Naturphilosophie bedingt.

So geben wir folgendes als Endresultat: Schopenhauer hat eine aus gründlicher Lektüre geschöpfte Kenntnis des Bouterwekschen Werkes nicht besessen. Hat er wirklich einmal, vielleicht durch mündliche Mitteilung, durch Gespräche die Bekanntschaft mit Bouterweks Gedanken gemacht, so ist dieselbe jedenfalls wirkungslos für ihn geblieben und kommt daher für den Historiker nicht in Betracht.

[67]) Einige Übereinstimmungen zwischen Bouterwek und Schopenhauer außer der Hauptlehre von der Virtualität, die E. Lehmann a. a. O. für eine bejahende Lösung der Bouterwek-Frage verwertet hat, sind von Th. Lorenz a. a. O. S. 32ff. richtig als nicht beweiskräftig zurückgewiesen worden.

XX.

Bossuet probabiliste.

Par

Jules Maldidier, Paris.

»On vous enseigne que Dieu . . . . . Soyez certains que c'est très probable.« Ce piquant propos de M. Faguet nous a remis en mémoire un mot profond de Bossuet: »Encore qu'on ne connaisse pas certainement la vérité, on peut connaître certainement qu'il y a plus de raison d'un côté que de l'autre«. Et il nous a paru curieux de chercher la part faite à la philosophie du probable par le plus dogmatique des écrivains d'un siècle dogmatique entre tous. Disons le tout de suite, cette part est extrêmement importante, beaucoup plus importante que ne semblerait l'indiquer la très faible étendue — trois pages à peine — du chapitre consacré à l'*argument probable*. Pour le mieux montrer, nous soumettrons tout d'abord à une critique attentive les ligues, très sommaires aussi, que les Logiciens de Port-Royal ont écrites sur le même sujet. On verra que, loin de se borner, comme l'a cru un de ses premiers éditeurs, à résumer »pour un enfant« le travail de Nicole et d'Arnauld, en réalité postérieur au sien de plus de dix ans, Bossuet s'est montré, sur ce point, beaucoup plus pénétrant que ses prétendus modèles.

C'est d'une manière tout incidente et seulement à la fin de leur Logique que les auteurs de Port-Royal sont amenés à parler du »probable«. Après avoir énoncé quelques règles »pour bien conduire sa raison dans la croyance aux évènements passés, naturels ou miraculeux, et déclaré qu'à défaut de certitude métaphysique dans les choses qui n'en sont pas susceptibles, on doit se contenter

de la certitude morale, à défaut de certitude morale »embrasser le plus probable«, ils ajoutent, dans le dernier chapitre de leur livre, que ces mêmes règles qui servent à juger des faits passés peuvent facilement s'appliquer aux faits à venir. En effet, si la raison nous oblige à regarder comme probable qu'un fait *est arrivé*, lorsque nous avons la certitude que les circonstances qui lui sont ordinairement jointes se sont produites, nous devons aussi »croire probablement« qu'un fait *arrivera*, dès l'instant que nous voyons se réaliser les circonstances qui, d'ordinaire, le précèdent. C'est ainsi qu'un médecin juge de la terminaison d'une maladie, un capitaine de l'issue d'une guerre; c'est ainsi qu'on juge, dans le monde, de la plupart des affaires contingentes.

Rien de plus légitime en soi que ce rapprochement entre les jugements que nous portons sur le passé et ceux que nous formons touchant l'avenir. Toutes choses égales d'ailleurs, c'est, de part et d'autre, le même genre et le même degré de certitude. Mais quel est ce degré? C'est ce qu'il nous importerait de savoir, et c'est ce qu'on ne nous dit pas. On emploie même des expressions qui semblent exclure toute idée de graduation et de continuité: »on doit croire *probablement* que . . . . .«. Comme si cet adverbe ne désignait pas, même dans la langue commune, une infinité de modes d'adhésion qui peuvent être profondément différents les uns des autres; et comme si Nicole n'avait pas écrit, dans le Premier discours, commentant un mot de Montaigne: »Il y a . . . . des choses plus vraisemblables que les autres«.

Autre défaut beaucoup plus grave, et qui explique le premier: on semble ne tenir nul compte de cet élément d'appréciation qui est le nombre des circonstances identiques. Surtout on oublie de distinguer parmi ces circonstances celles qui accompagnent l'évènement d'une façon nécessaire, à titre de causes, d'effets ou de collocations inévitables — car il en est de ce genre —, et celles qui ne figurent qu'accidentellement, par collocation simple, dans son entourage. Or on sait que la constatation des premières peut mener à une quasi-certitude, tandis que celle des secondes fournit à peine une vraisemblance du dernier ordre.

La seule idée à retenir de ce court et médiocre chapitre où il

stn'e guère question que de loteries, et dont les dernières lignes, peut-être inspirées de Pascal, rappellent, sous une forme beaucoup moins vive, le célèbre argument du pari, c'est cette observation psychologique qu'en ce qui concerne les évènements contingents, la plupart des hommes ne regardent que la grandeur de l'avantage qu'ils souhaitent ou du danger qu'ils appréhendent, et ne considèrent en aucune sorte le degré de probabilité de l'évènement. Redoutent-ils un grand mal, quelque improbable qu'il puisse être, ils jugent prudent de ne négliger aucune précaution propre à les en garantir. Ont-ils en vue quelque grand bien, ils croient devoir faire d'énormes sacrifices pour l'obtenir, quelque peu d'apparence qu'il y ait qu'ils y réussissent. C'est ainsi qu'une princesse, ayant ouï dire que des personnes avaient été accablées par la chute d'un plancher, ne voulait jamais entrer dans une maison sans l'avoir fait visiter auparavant. On expliquerait de même l'excessive défiance des personnes qui ont été une fois trompées, les précautions incommodes et exagérées auxquelles d'autres croient devoir recourir pour conserver leur santé, le succès extraordinaire des loteries qui promettent un gros lot.

Il y a là une illusion assez fréquente en effet. Mais l'illusion contraire ne l'est guère moins, et, du reste, la règle que formulent les auteurs pour remédier à l'inconséquence qu'ils signalent ne peut guère servir à corriger que les joueurs, à supposer qu'ils consentent à la suivre: »pour juger de ce que l'on doit faire pour obtenir un bien ou pour éviter un mal, il ne faut pas seulement considérer le bien et le mal en soi, mais aussi la probabilité qu'il arrive ou n'arrive pas, et regarder *géométriquement* la proportion que toutes ces choses ont ensemble . . . . .« Là-dessus les logiciens citent et discutent très judicieusement plusieurs exemples de paris choisis parmi les plus simples. Mais c'est à tort qu'ils essaient d'élargir la portée de ces réflexions et de »les faire servir à des choses plus importantes« comme »de nous rendre plus raisonnables dans nos espérances et dans nos craintes« touchant des choses qui ne sont plus du domaine du jeu.

Le premier exemple qu'ils mettent en avant se retourne contre eux et montre clairement combien est téméraire leur tentative de

généralisation. »Beaucoup de personnes, disent-ils, ... sont dans une frayeur excessive lorsqu'elles entendent tonner.« Cette appréhension »n'est pas raisonnable; car de deux millions de personnes, c'est beaucoup s'il y en a une qui meure de cette manière . . . . . Puis donc que la crainte du mal doit être proportionnée, non seulement à la grandeur du mal, mais aussi à la probabilité de l'évènement . . . . etc, etc.« — Argumentation bien faible, en vérité, et abus évident de l'analogie. Car, dans un tirage au sort, nous n'avons, par hypothèse, aucune espèce d'indication sur la place des boules dans l'urne, donc aucune raison de nous attendre à tel numéro plutôt qu'à tout autre; et il est naturel dès lors de nous en rapporter exclusivement à la formule mathématique qui, dans l'espèce, exprime la probabilité. Mais il n'en est plus ainsi, en général, pour les phénomènes naturels, en particulier pour les accidents causés par le tonnerre. Ici, les chances de mort sont fort inégales selon les endroits et les circonstances. On est plus ou moins exposé, par exemple, selon qu'on s'abrite sous un arbre ou qu'on se tient en rase campagne, car il est, il était déjà, à cette époque, de notoriété publique [1]) que la foudre tombe de préférence sur les objets élevés. Ce serait donc estimer bien grossièrement le risque couru que de se dire, pour se rassurer: je n'ai qu'une chance de périr contre deux millions. En réalité, cette statistique supposée exacte, celui qui se cache dans le fond d'une cave en a beaucoup moins, et celui qui se réfugierait sous un chêne isolé en aurait beaucoup plus. De toutes façons, la formule mathématique est un simple trompe-l'œil, et ne doit ni effrayer ni tranquilliser personne.

Il faut pourtant, dit encore Port-Royal, »désabuser tant de personnes qui ne raisonnent guère autrement dans leurs entreprises qu'en cette manière: il y a du danger en cette affaire, donc elle est mauvaise; il y a de l'avantage dans celle-ci, donc elle est bonne; . . . . ce n'est ni par le danger ni par les avantages, mais par la proportion qu'ils ont entre eux qu'il faut en juger.« — Rien

[1]) »Si le foudre tombait sur les lieux bas, etc., les poètes, et ceux qui ne savent raisonner que sur les choses de cette nature, manqueraient de preuves.« Pascal. Pensées. VII. 18.

de plus juste, mais gardons-nous bien de donner ici au mot proportion son sens mathématique. Il ne peut être question, en l'occurrence, que d'une estimation purement morale, et il reste toujours à savoir si cette délicate opération comporte des règles, et lesquelles.

Plus succincte encore que celle de Port Royal sur la question de la probabilité, la Logique de Bossuet est plus nette et plus hardie, plus conséquente et plus complète, nous dirions volontiers plus moderne.

D'abord, au lieu d'être introduite incidemment et comme par une porte dérobée, la probabilité y est placée tout près et à peine au-dessous de la certitude. Ce sont deux modes de raisonnement qu'il convient de mentionner au même titre, et qui rendent en somme des services à peu près équivalents, l'un dans le domaine de la science, l'autre dans la vie pratique. »Les arguments sont certains et démonstratifs quand les causes ou les effets sont connus et nécessaires; quand ils ne le sont pas, l'argument n'est que probable .... Ce genre d'argument est le plus fréquent dans la vie: car les pures démonstratives ne regardent que les sciences.«

Autre opposition non moins essentielle. »*La plupart* des affaires contingentes«, disait Port-Royal, sont matière à jugements probables. Bossuet est bien plus affirmatif: »L'argument vraisemblable ou conjectural, écrit-il, ... préside, pour ainsi parler, à *toutes* les délibérations.« Par lui »on juge s'il faut faire la paix ou la guerre, hasarder la bataille ou la refuser, donner ou ôter les emplois à celui-ci plutôt qu'à l'autre. Car dans ces affaires, *et en toute autre*, il s'agit de choses qui ont tant de causes mêlées qu'on ne peut prévoir avec certitude ce qui résultera d'un si grand concours«.

Bossuet, enfin, ne se borne pas à dire comme les solitaires que les lois du probable *peuvent* être de quelque utilité en dehors des questions de jeu. Il déclare qu'il est »d'une extrême importance d'apprendre à bien faire de tels raisonnements sur lesquels est fondée toute la conduite«; et, ce qui est à la fois plus utile et plus méritoire, le premier, et même le seul, à notre connaissance, depuis Carnéade, il s'ingénie à en tracer les règles.

Voici d'abord une recommandation générale: »Cherchez toujours la certitude; autrement on accoutume l'esprit à l'erreur.«

Le conseil paraîtra peut-être banal en un sens, et, en un autre sens, contradictoire. Tel n'est pourtant pas notre sentiment. Par ce simple mot de certitude, Bossuet se sépare nettement, et on ne saurait l'en blâmer, des probabilistes outrés qui déclarent toute certitude chimérique. Et il n'y a, d'un autre côté, aucune inconséquence de sa part à vouloir qu'on vise à la certitude, même en matière de vraisemblances, car ainsi qu'il le dit si énergiquement dans le passage cité au début de cet article, on peut souvent, sans connaître certainement la vérité, être certain du moins que telle proposition l'emporte en vraisemblance. Enfin, si nous passons du point de vue logique au point de vue psychologique, n'est-ce pas une excellente disposition intellectuelle, pourvu seulement qu'on sache la renfermer dans des limites raisonnables, que celle qui consiste à attendre, à solliciter, pour ainsi dire, la certitude, à lui ouvrir d'avance son esprit, alors même que la nature de la recherche entreprise ne nous laisserait guère d'espoir de l'obtenir? N'est-elle pas, à tout prendre, cent fois préférable à l'attitude à la fois ironique et lasse de ces dilettantes du doute qui traitent leur propre raison en suspecte, se défendent de la moindre confiance en soi comme d'un crime ou d'une sottise, et, avant même de diriger sur un problème l'effort de leur attention, se répètent jusqu'à s'en convaincre que jamais ils ne parviendront à y faire la lumière?

Voyons maintenant les règles particulières. Il y en a trois, disposées suivant une sorte de gradation, et qui, en trois étapes, doivent nous mener au genre de certitude que comporte la connaissance des faits contingents quand ils ne sont pas l'objet d'une perception immédiate. La première porte sur le fait considéré en lui-même; les deux autres sur les circonstances qui l'accompagnent.

1ère Règle. ». . . . S'assurer de la possibilité de ce qu'on avance; car il peut être douteux si une chose est ou sera, quoique la possibilité en soit certaine.« Bossuet ajoute qu'on peut »ordinairement« établir la possibilité »par des raisons indubitables«.

2e Règle. ». . . . Etablir . . . . les circonstances dont on peut être assuré . . . . et . . . . en recueillir le plus grand nombre qu'on peut«, car »il faut que ce qui est certain serve de fondement pour résoudre ce qui ne l'est pas«.

3e Règle. Examiner de quel côté »il y a plus de raison«.

Nous pourrions, pour abréger, appeler la première formule règle de la *possibilité;* la seconde, règle des *circonstances;* la troisième, règle de la *comparaison.*

Aucune de ces règles, prise à part, ne saurait nous mener à la certitude objective, Bossuet lui-même en convient expressément pour les deux premières, et nous ne croyons pas être infidèles à sa pensée en étendant cette remarque à la troisième. »Il ne s'ensuit pas, dit-il, que la chose doive être parce qu'elle est possible« — or il a laissé entendre un peu plus haut que la possibilité même ne peut pas toujours être établie par des raisons décisives — »et comme, outre les circonstances connues, il y en a qui ne le sont pas, l'affaire est toujours douteuse.« Ajoutons, en ce qui touche la troisième règle, que si les circonstances ne sont pas *toutes* connues, et comment pourraient-elles jamais l'être? on ne saurait connaître certainement, pour reprendre la belle mais téméraire expression de notre auteur, qu'il y a »plus de raison d'un côté que de l'autre«. Enfin, et cette dernière conséquence paraît avoir échappé entièrement à Bossuet, comme la troisième règle est subordonnée à la seconde, et la seconde à la première, en vertu d'un théorème bien connu de probabilité mathématique,[2]) la probabilité obtenue finalement par l'application des trois règles est encore inférieure, sans qu'il soit possible, on le conçoit, de mesurer cette infériorité, à la plus faible des trois probabilités partielles.

Nous avons exposé ces règles en les expliquant et les complétant de manière à les rendre aussi correctes que possible et à prévenir ainsi toute objection de détail. Maintenant quelle en est la valeur? Sont-elles logiquement nécessaires? Sont-elles pratiques? Sont-elles suffisantes? Examinons tour à tour chacun de ces trois points.

---

[2]) Cf. Mill. Logique, Trad. Peisse, t. 2. p. 130 et suivtes.

Nécessaires, la seconde et la troisième le sont à coup sûr, car comment juger de la vraisemblance d'un évènement passé ou futur si l'on néglige de le replacer dans le milieu où il est censé s'être accompli ou devoir s'accomplir, de le décomposer en ses particularités et circonstances, pour examiner ensuite s'il cadre bien avec tous les éléments dont on le forme ou dont on l'environne, — ou si c'est un évènement tout contraire qui semblait devoir sortir de ces multiples conditions.

Quant à la première, on n'en voit pas aussi clairement la raison d'être. On peut certes prouver qu'un évènement est possible; c'est même chose facile, plus facile que d'en établir l'impossibilité. Car si, comme il arrive d'ordinaire, une cause ou un groupe de causes a déjà produit un évènement semblable, on peut en toute sécurité affirmer que les mêmes antécédents pourront encore dans l'avenir, toutes choses supposées sensiblement égales, faire apparaître de nouveau le même conséquent. Tandis que si un fait déterminé ne s'est pas encore produit, il est difficile de dire, en général, s'il ne lui a manqué pour apparaître qu'une ou plusieurs circonstances aisément réalisables d'ailleurs, ou si au contraire il était de tout point impossible, en vertu de lois naturelles bien établies, qu'il se produisît jamais. Il va de soi que la possibilité dont nous parlons ici est une possibilité réelle, physique si l'on peut ainsi parler, ce que Leibniz eût appelé une »compossibilité«, non cette possibilité abstraite qui exige seulement l'absence de contradiction intrinsèque dans le concept de la chose, et qui n'est qu'une des conditions, la condition logique de la première. Or la possibilité physique d'un fait se prouve de deux façons, a posteriori ou a priori. A posteriori, en établissant, comme on vient de le dire, qu'il s'est déjà produit dans les *mêmes* circonstances. A priori, en montrant que des circonstances *analogues* ont amené précédemment un fait analogue, et que rien dès lors ne semble s'opposer à l'apparition du fait en litige. Dans les deux cas, il est nécessaire de noter avec soin toutes les circonstances du fait, d'en vérifier scrupuleusement l'authenticité, de les rapprocher les unes des autres pour se convaincre qu'elles ne recèlent aucune contradiction; bref il faut appliquer avec le plus de rigueur possible la règle des *circonstances* ainsi que

la règle de *comparaison*. C'est dire que la règle de *possibilité*, sans être précisément inutile, ne doit pas être formulée à part, mais doit, au contraire, être rattachée implicitement ou explicitement aux deux autres, sous peine de faire avec elles double emploi et de compliquer sans profit la canonique.

On objectera que l'énoncé même des deux règles que nous conservons enveloppe une application *préalable* de la règle de possibilité. Ne faut-il pas en effet, avant de recueillir et de comparer les circonstances des évènements suspects, vérifier, comme il a été dit, leur authenticité, et, pour cela, s'assurer d'abord qu'ils sont possibles? Il semble donc qu'il y ait entre la première formule et les deux suivantes conditionnement réciproque, et qu'on ne puisse dès lors établir entre elles aucun rapport unilatéral soit de subordination soit même de priorité.

Mais ce n'est là qu'une apparence et il est aisé de sortir de ce prétendu cercle. Pour qui se place à un point de vue purement spéculatif, la possibilité dépend en effet des circonstances, qui sont elles-mêmes tenues de satisfaire aux conditions de la possibilité. Mais c'est de méthode qu'il s'agit ici, non de logique abstraite, et ce que nous recherchons avec Bossuet ce n'est pas le rapport intelligible de deux concepts, c'est l'ordre et le mode d'emploi de deux procédés d'investigation Cela étant, l'hésitation n'est pas permise: c'est du fait qu'il faut originairement partir, non de l'idée pure de possibilité, et nous répéterions volontiers ici avec les Scolastiques, mais en prêtant à leur aphorisme un sens exclusif que, sans doute, ils n'y mettaient pas: *ab actu ad posse valet consequentia*. Traduisons: il faut, logiquement, aller des faits à la possibilité, non de la possibilité aux faits.

Mais laissons là, pour un moment, la discussion théorique. Veut-on, sans l'aller chercher bien loin, la preuve palpable de ce que nous venons d'avancer? Qu'on relise en entier dans le texte les trois règles dont nous n'avons donné plus haut que l'essentiel. On remarquera immédiatement le silence embarrassé de l'auteur lorsqu'il s'agit de commenter l'exemple dont il appuie la règle de possibilité. Les Impériaux tiennent conseil pour savoir s'ils poursuivront Bonnivet qui bat en retraite. »La première chose que

devaient faire le duc de Bourbon et le marquis de Pesquaire qui étaient d'avis de le combattre était, dit Bossuet, d'établir la possibilité de le vaincre.« Mais comment? Par quelles raisons? On n'a garde de nous le dire. On se borne à nous assurer que »cela peut se faire ordinairement par des raisons indubitables«, mais on n'en cite aucune. Et quelles raisons alléguer, en effet, sinon précisément celles qui figurent dans le développement de la règle suivante et qu'on ne pouvait pourtant pas citer deux fois, savoir: »le nombre des soldats de part et d'autre, le désordre et le découragement dans l'armée de Bonnivet, avec l'imprudence de ce général, une rivière à passer devant des ennemis pour le moins aussi forts que lui, et autres semblables?« N'y a-t-il pas là, encore une fois, l'aveu implicite que, prise séparément, la première règle est dépourvue de signification et peut être, sans inconvénient, retranchée de la méthode?

Examinons à présent si les deux autres règles, que nous venons de reconnaître nécessaires, peuvent être aussi considérées comme réellement pratiques.

Aucun doute en ce qui concerne la première. Rien n'est plus simple pour l'ordinaire que de recueillir les circonstances d'un fait présumé. Ce peut être parfois un travail de patience un peu pénible en raison même de sa durée, mais il est rare qu'il rencontre de véritables difficultés. A moins pourtant que les données authentiques ne viennent à faire presque entièrement défaut; car on se voit alors obligé de soumettre à leur tour les circonstances elles-mêmes à cette minutieuse besogne de critique, la contingence se greffe sur la contingence, et la chaîne des preuves, pour parler comme Bentham, va s'affaiblissant elle-même avec une extrême rapidité, si bien qu'on peut dire, à ce point de vue, de la probabilité qu'elle *vaut* d'autant moins qu'elle *coûte* davantage. Hormis ces cas vraiment embarrassants, mais qui peuvent être considérés comme exceptionnels, la règle des circonstances est d'une application facile.

En est-il de même de la règle de comparaison? Ici le sens pratique de Bossuet nous paraît en défaut et son moyen de parvenir à la certitude nous a tout l'air d'un truisme. S'il s'agissait de probabilité mathématique, une fois les chances égalisées, réduites,

pour ainsi dire, au même dénominateur, une simple addition nous tirerait d'embarras, et c'est à bon droit, sans ombre de pétition de principe, qu'on nous inviterait à la faire, ou autrement dit, à déterminer de quel côté il y a — nous appelons l'attention sur ce pluriel — le plus de *raisons*. Mais c'est de probabilité philosophique, de probabilité immesurable[3]) qu'il est question en ce moment, et c'est présenter le but même comme un moyen que de nous engager à chercher de quel côté il y a — nous parlons, cette fois, au singulier — le plus de *raison*. Tant vaudrait dire que, pour ne pas tomber malade, une règle à suivre est de se bien porter. Ne nous apprenez pas *ce* qu'il faut chercher: nous le savons de reste. Enseignez-nous *comment* il faut le chercher. Ne nous montrez pas le terme évident où il faut aboutir; tracez-nous, s'il se peut, le chemin qui y conduit.

Mettons pourtant les choses au mieux. Admettons que la formule de Bossuet ne soit pas une pétition de principe. Encore est-il qu'elle se réduit à ce précepte fondé sans doute, mais banal: une fois découvertes les raisons d'affirmer et les raisons de nier, mettez-les en parallèle. Or ce qu'il nous importerait de connaître, c'est précisément la méthode à suivre dans ce parallèle, les procédés les plus simples, les plus sûrs et les plus efficaces pour mettre en pleine lumière les divers motifs et les opposer clairement les uns aux autres, la façon de s'y prendre pour déterminer le coefficient de vraisemblance dont il convient d'affecter chacun d'eux. Bref, nous sommes, tout naturellement, et sans qu'il soit besoin de nous y convier, disposés à instituer une comparaison d'où dépend manifestement le sens et le degré de notre adhésion; mais la règle de Bossuet ne nous fournit aucun renseignement sur la manière dont il convient d'y procéder. C'est dire qu'elle n'est pas pratique.

C'est dire aussi qu'elle n'est pas suffisante: inutile d'insister sur ce point. Mais la seconde règle n'est guère plus satisfaisante à cet égard, et s'il faut, vraiment, faire ce qu'elle prescrit, elle est très loin de prescrire tout ce qu'il faut faire. »Il faut, dit Bossuet, établir et recueillir des faits constants, c'est-à-dire les circonstances

[3]) Nous risquons ce néologisme . . . après Voltaire.

dont on peut être assuré.« — Mais faut-il relever *tous* les faits, *toutes* les circonstances qui encadrent l'évènement? Alors on nous demande l'impossible. Et du reste il est trop clair que sur ces circonstances innombrables, très peu sont réellement instructives à notre point de vue et dignes dès lors d'être retenues. Faut-il donc, comme semble l'indiquer le tour de phrase fort réservé de notre auteur, ne noter que certaines circonstances, et dédaigner tout le reste? Ce second parti, certes, est plus raisonnable; mais voici l'arbitraire qui se glisse à nouveau dans notre méthode, car le moyen d'opérer un triage parmi les circonstances, et au nom de quel principe rejeter celle-ci, conserver celle-là? Ainsi, de deux choses l'une: ou la règle en question doit être entendue à la rigueur, et elle nous engage dans une impasse; ou elle doit être prise dans un sens »raisonnable« et alors son élasticité est telle qu'elle cesse d'être une règle.

Cette dernière critique, au surplus, n'atteint pas seulement Bossuet et sa théorie de l'argument probable. On peut montrer en quelques mots, sans élargir outre mesure le débat, qu'elle intéresse la procédure de toutes les sciences de faits, telle qu'on la trouve communément exposée dans les méthodologies classiques. Toute recherche, en effet, est plus complexe que ne le croient et que ne le disent nos logiciens. Nous lisons par exemple chez l'un d'eux, et non le moins avisé, que »l'observation doit être exacte« qu'»il faut ne rien omettre«.[4]) C'est simplement impossible, car tout est dans tout, et l'auteur de ce Traité le sait mieux que personne. Evitons donc de prendre sa formule au pied de la lettre; entendons, comme il l'entend sans lui-même, que l'observateur ne doit omettre rien d'intéressant, aucune particularité significative, aucune circonstance de nature à influer sur le phénomène dont on veut vérifier la réalité ou dégager la loi. L'observateur doit donc, de toute nécessité, choisir parmi les mille détails inégalement importants qui frappent ses regards, et s'il choisit, la même question se pose derechef: *comment* doit-il choisir?

Est-il en mesure de faire un choix vraiment rationnel, c'est-à-dire

[4]) Rabier. Leçons de Logique, p. 104.

fondé sur des règles absolues, comme celui du géomètre qui, de trois hypothèses, en écarte deux comme absurdes ou incompatibles avec quelque théorème antérieurement démontré, et s'arrête sans hésiter à la troisième? Non, car il faudrait pour cela que le départ entre l'accidentel et l'essentiel, qui est le but même de toute recherche physique pût être opéré sans recherche; il faudrait, en d'autres termes, que, par avance, le savant possédât précisément la vérité qu'il s'agit de découvrir. Choisira-t-il à l'aveuglette . . . c'est-à-dire sans choisir? Ce serait grand hasard alors s'il tombait justement sur ce qu'il cherche. Sur quoi donc, en définitive, se décidera-t-il, sinon sur une série de menues conjectures inspirées elles-mêmes par des intuitions superficielles ou de vagues et rapides analogies, conjectures dans lesquelles entre nécessairement une part énorme d'incertitude, et à ce point inconsistantes qu'on ose à peine les qualifier de probables.

Cette sorte de divination subtile et complexe est-elle à son tour réductible à des règles? Au logicien assez confiant dans son art pour tenter de rédiger cet *ultimum organum* on serait tenté de rappeler cette boutade de J. de Maistre: »j'honore la sagesse qui propose un nouvel organe autant que celle qui proposerait une nouvelle jambe.« On peut même craindre, et c'est une remarque déjà faite par Cicéron,[5]) qu'à vouloir guider sur ce point notre esprit, ou n'en gêne la marche, et qu'on n'émousse, précisément en voulant l'aiguiser, cette naturelle et délicate aptitude à estimer les probabilités que Cournot appelle le »sens philosophique«. En tous cas, si jamais un logicien parvenait à décomposer ce sentiment du vrai que de bons esprits jugent, non sans apparence de raison, réfractaire à l'analyse, les formules dans lesquelles il aurait réussi à l'enfermer ne pourraient qu'être extrêmement flottantes et imprécises; et dès lors, fussent-elles théoriquement exactes, elles seraient pratiquement inutilisables. »Aux choses indéterminées, disait fort bien Aristote, une règle indéterminée.«[6])

---

[5]) »Perspicuitas enim argumentatione elevatur« (De natura deor. III. 4).

[6]) »Τοῦ γὰρ ἀορίστου ἀόριστος καὶ ὁ κανών ἐστιν.« (Ethiq. à Nicom. V. 1137b, 29.)

Mais il y a là un problème trop considérable et trop complexe pour être ainsi discuté sous forme incidente. La conclusion qui se dégage de cette étude, c'est que, s'il est possible, selon le vœu maintes fois exprimé par Leibniz, de constituer une Logique du Probable, Bossuet a compris le haut intérêt pratique de cet »art d'estimer les vérisimilitudes«, essayé, non sans un succès partiel, d'en formuler quelques préceptes, entrevu l'universalité de ses applications, soupçonné même par moments, à ce qu'il semble, deux siècles avant Stuart-Mill et Cournot, le caractère nécessairement probabiliste de toute méthode.

XXI.

Weitere Beiträge zur Lebensgeschichte George Berkeleys.[1]

Von

Theodor Lorenz in Ightham (Kent).

IV.

Berkeley's "Commonplace Book".

There is hardly any task more attractive to the student of the History of Philosophy, than that of retracing a philosopher's steps during the genesis of his system. Berkeley is one of the philosophers who have enabled us to accomplish this by jotting down the ideas passing through their minds day by day, when they felt that a philosophy of their own began to form. These notes, made by Berkeley during the years preceding the appearance of his earliest philosophical treatises, were first published by Professor A. C. Fraser in 1871 under the title "Commonplace Book". In his second edition of Berkeley's Works, (Oxford, Clarendon Press, 1901), this "Commonplace Book" was unfortunately simply reprinted from the first edition, without renewed reference to the original manuscript, although it was imperatively necessary to edit it afresh altogether, as it is of hardly any use to the student of philosophy in the shape in which it is now accessible to him. The object of this article is to enable those who possess Professor Fraser's edition, to make it somewhat more usable for scientific purposes,

[1] S. Bd. XIII, S. 541; XIV, 293; XVII, 159. — Ich veröffentliche diese Abhandlung in englischer Sprache, da sie von vorneherein nur für solche Leser Interesse hat, die dieser mächtig sind, und auf diese Weise auch denen zugänglich wird, welche die deutsche Sprache nicht beherrschen.

as an edition of Berkeley's Works which is able to satisfy the demands not only of the general reader, but also of the real student of the History of Philosophy, is probably not to be hoped for in the near future.

I have often tried in vain to follow the growth of Berkeley's ideas from the first to the last page of his "Commonplace Book", as edited by Professor Fraser. The whole always appeared to me a hopeless chaos, many entries occurring in the second half of the book, which irresistibly point to the probability that they were written earlier than others contained in the former part. This observation became my clue in discovering the original shape in which the "Commonplace Book" came from Berkeley's pen.

But before I enter more fully into this question, I must ask my readers to make one preliminary correction. In Professor Fraser's first edition of Berkeley's Works, the "Commonplace Book" was published in the same volume with Berkeley's Life and Letters. Curiously enough, some pages of Berkeley's manuscript were not inserted in the "Commonplace Book" at all, but only in Professor Fraser's biography. I mean the two sets of Statutes for a philosophical debating club at Trinity College (Dublin) and the series of Queries, which are to be found in Professor Fraser's volume (1871), p. 23—27. He did not even enable his readers to insert them in the "Commonplace Book" at the proper place, although they form one of the most important helps to the student who wishes to ascertain the chronological order of Berkeley's entries. In bringing out his new edition (1901), Professor Fraser seems to have forgotten the existence of these pages altogether, for in the new volume, they are not to be found at all. They should therefore be inserted by those who wish to follow my further explanations closely, in the first volume of the new edition (to which I always refer here, unless stated differently), p. 58, before the words: "One eternity greater than another &c."

In accordance with this, the contents of Berkeley's manuscript of what Professor Fraser has called his "Commonplace Book", in the shape in which it is now preserved, is as follows. The first part is formed by the notes which are printed in Professor Fraser's

new edition on pp. 7—58. All these entries are written on the right pages of the manuscript only, the left pages being left blank for the addition of marginal notes. The last of these right pages is formed by the mysterious line which seems to read "August 28th, 1708, The Adventure of the Shirt", and by the subsequent paragraph beginning with the words "It were to be wished &c." (See p. 58). Then follow three blank pages, after which we find the first set of Statutes, already referred to, written by a different hand, but with the following marginal note in Berkeley's own handwriting: "Mem. The following Statutes were agreed to and sign'd by the Society consisting of eight persons, Jan. 10. A. D. 1705." (This date refers evidently to the Old Style calendar and would be January 10, 1706, or rather January 21. 1706, according to our modern chronology.) These Statutes are followed by the Queries (in Berkeley's handwriting) and the second set of Statutes (written by another person), beginning with these words: "December the seventh, in the year one thousand seven hundred and six, Agreed" &c. — The remaining part of the manuscript is formed by the contents of pp. 58—92 in the new edition, ending with the words: "This is my end and not to be inform'd as to my own particular." [2])

Professor Fraser has already pointed out that. on p. 84, Berkeley speaks of "Mr. Newton", but on p. 88 of "Sir Isaac", — a title conferred on Newton on April 16, 1705. Of course, no safe inferences can be drawn from this circumstance, except this, that the latter entry was written after the date just mentioned. But it appears here again that the former half of the "Commonplace Book" contains a date (1708), which is later than those contained in the second half (1705—1706).

I was unable to solve all these difficulties, until the kindness of the present owner of these manuscripts [3]) enabled me to subject them to another leisurely inspection, which led to a startling discovery. On the blank pages preceding the first set of Statutes, I

[2]) The remaining part of p. 92 does not belong to the "Commonplace Book" at all, but comes from a different source!

[3]) See vol. XVII of this periodical, p. 159, note 2.

found clear and unmistakable impressions of a former binding, showing beyond doubt that the manuscript originally consisted of two separate volumes, which were bound together after Berkeley's death, a date which is confirmed by the fact that the volume, in its present shape, bears the guilt-lettered inscription on its back: "Bishop Berkeley MS". Of course, the truth flashed across my mind at once that the two parts were bound together in the wrong order!

The earlier of the two note-books which now form the contents of the so-called "Commonplace-Book", began with the Statutes of January 1706, which were followed by the Queries, the Statutes of December 1706, and the whole series of entries printed on pp. 58—92. I should add, however, that I have reason to believe that, originally, the words "as they consider" on p. 89 formed the last entry in this first volume. The following pages (89—92) seem to have been written by Berkeley after completing the second volume (represented by pp. 7—58 in the new edition), which is filled from the first page to the last.

Viewed in this order, the succession of Berkeley's entries appears quite natural, if one tries to follow the growth of his philosophical ideas. Time and space forbid me to show this here more at length, and I will add only one of the more external circumstances which might be adduced in further confirmation of my contention. A comparison of p. 9 and p. 87 shows that several passages occurring in these two pages are almost identical, and this is still more striking in the original manuscript, as Professor Fraser has omitted some paragraphs on p. 87, which are to be found on p. 9 as well. According to my theory, p. 87 stands at the end of the first little manuscript volume, as Berkeley wrote it originally, and p. 9 at the beginning of the second. From this standpoint, the repetition appears quite natural, whereas it is almost impossible to think that exactly the same train of ideas should have been jotted down by him first at the beginning and then again at the end of a volume, the contents of which must be supposed to have covered a period of years.

Thus much concerning the proper chronological order of

Berkeley's note-books. But this is not the only respect in which Professor Frasers edition of the so-called "Commonplace-Book" is unsatisfactory. He has unfortunately not been able to decipher Berkeley's handwriting correctly. In order to enable the possessors of his edition to correct at least such mistakes as modify the sense of the passages in which they occur, I published, about two years ago, a list of such passages in "Mind". For the benefit of the readers of this present article, I will now repeat and supplement that list.

Prof. Fraser's Edition (1901).	*Original MS.*
(*a*) Ask a man, I mean a philosopher . . . (p. 16).	(*a*) Ask a man, I mean a Cartesian.
(*b*) . . . as I have proved (p. 21).	(*b*) . . . as I have proved in Green (see p. 19).
(*c*) . . . the words "that a thing" (p. 28).	(*c*) . . . the words "that" and "thing".
(*d*) Wherein, I pray you, does the perception of white differ from white men * * * (p. 28).	(*d*) Wherein, I pray you, does the perception of white differ from white? (The words following, which are illegible, but do *not* begin with "men", form a separate sentence).
(*e*) An extended may have passive modes of thinking good actions (p. 32).	(*e*) An extended may have passive modes of thinking, not active.
(*f*) . . . other bodies behind those which now seem to touch (p. 32).	(*f*) . . . other bodies betwixt those which now seem to touch.
(*g*) . . . there is an homonymy in the word *thing*, wn apply'd to ideas and volition and understanding and will. All ideas are passive (p. 34.)	(*g*) . . . there is an homonymy in the word *thing*, wn apply'd to ideas and volition, understanding and will. All ideas are passive, volitions are active.
(*h*) The difficulty of consciousness of wt are never acted surely solv'd thereby (p. 38).	(*h*) The difficulty of consciousness of wt one never acted, etc., solv'd thereby.
(*i*) . . . regard must not be had to its existence (?) * * * First Book (p. 49).	(*i*) . . . regard must not be had to its existence, at least in the first book.
(*k*) . . . incorporeal spirit, which is omnipresent . . . (p. 54).	(*k*) . . . incorporeal spirit, which is omniscient . . .
(*l*) . . . are displeased with their diseases (p. 56).	(*l*) . . . are displeased with their discovery.
(*m*) . . . we know the mind agrees with things not by idea but sense . . . (p. 58).	(*m*) . . . we know the mind as we do hunger, not by idea but sense . . .

Prof. Fraser's Edition 1901).

(*n*) . . . use of idolatry, use of Epicurism and Hobbism . . . (p. 59).

(*o*) . . . encreated and diminish'd by parts (p. 61).

(*p*) . . . demonstrable ad infinitum (p. 63).

(*q*) Depth or solidity now perceived by sight (p. 66).

(*r*) Hereby meere seeing cannot at all judge . . . (p. 73).

(*s*) . . . power of words . . . and simplicity of simile . . . (p. 83).

(*t*) The bare passive recognition or having of ideas . . . (p. 89).

(*u*) Innumerable vessels of matter. V. Cheyne (p. 88).

&c.

Original MS.

(*n*) . . . rise of idolatry, rise of Epicurism and Hobbism.

(*o*) . . . encreas'd and diminish'd by parts.

(*p*) . . . diminishable ad infinitum.

(*q*) Depth or solidity not perceived by sight.

(*r*) Hereby meerly men cannot at all judge . . .

(*s*) . . . pomp of words . . . and simplicity of stile . . .

(*t*) The bare passive reception or having of ideas . . .

(*u*) Innumerable vessels if matter. V. Cheyne.

&c.

Professor Fraser's "Life and Letters" (1871), p. 26.

(*a*) . . . and therefore complete? (l. 13—14.)

(*b*) . . . be so verified? (l. 16.)

(*c*) . . . no more modes of number than have names? (l. 17—18.)

(*d*) Not rightly solved. (l. 20).

(*e*) . . . tension not essense of body, tune can be conceived and measured when no motion, willing not force &c. (l. 25—26).

(*f*) Whether it can be involuntary? (l. 27—28).

&c.

Original MS.

(*a*) . . . and therefore complex ideas?

(*b*) . . . be so very signal?

(*c*) . . . no more modes of Number than we [have] names for?

(*d*) Not rightly solved by Locke.

(*e*) . . . extension not essence of body, time can be conceiv'd and measur'd when no motion was, will is not free &c.

(*f*) Whether it can be involuntary tho' free?

&c.

There are other discrepancies between Professor Fraser's version and the original manuscript; but this may suffice, until a correct edition of Berkeley's note-books is published.

Jahresbericht

über

sämtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Ingram Bywater, Alessandro Chiappelli, Victor Delbos, Wilhelm Dilthey, A. Dyroff, Benno Erdmann, H. Gomperz, H. Lüdemann, J. Pollak, Andrew Seth, Felice Tocco, E. Wellmann und Wilhelm Windelband

herausgegeben von

Ludwig Stein.

IV.

Die polnische Philosophie der letzten zehn Jahre (1894—1904).

Von

Heinrich von Struve.

(Fortsetzung.)

II. Lemberg.

An der Universität Lemberg fand in dem letzten Jahrzehnt ein Wechsel der Vertreter der Philosophie statt. Die Professoren Al. Skórski und Al. Raciborski haben ihre Stellungen aufgegeben. Ersterer, bekannt besonders durch sein Buch über Johann Sniadecki, 1890, gab noch vor Niederlegung seines Amtes eine Schrift über die Bedeutung der Philosophie im Universitätsstudium, Lemberg 1895, heraus, in welcher er die Notwendigkeit nachweist, die Philosophie zur Grundlage der wissenschaftlichen Ausbildung zu machen. Prof. Raciborski, Verfasser gründlicher Schriften über Spinoza, 1882, J. St. Mill, 1886, und anderer, hat schon, nachdem er das Katheder verlassen, den ersten Teil eines Handbuchs zur Geschichte der Philosophie, Lemberg 1901, herausgegeben. Es ist dies eine Zusammenfassung seiner Vorlesungen, in welcher er kurz und möglichst objektiv die Anschauungen der Denker darlegt, ohne auf Einzelheiten oder irgendwelche Beurteilung einzugehen, oder Quellen zu zitieren. Dieser erste Teil beginnt mit Thales und hat die Entwickelung der Philosophie bis auf Spinoza einschließlich zum Gegenstande.

An Stelle der genannten repräsentieren gegenwärtig die Philosophie an der Universität Lemberg die Professoren Kaz. Twardowski und Mstislaw Wartenberg, während als Dozenten

W. Dzieduszycki und W. Rubczyński auch auf diesem Gebiete tätig sind.

Prof. Twardowski ist seit seiner deutschen Schrift: Idee und Perzeption. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung aus Descartes, Wien 1892, in weiteren Kreisen wohl bekannt. Im letzten Jahrzehnt veröffentlichte er eine Reihe von Schriften, unter denen besonders hervorzuheben sind: Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen, deutsch, Wien 1894, Die Psychologie im Verhältnis zur Physiologie und Philosophie, Lemberg 1897, Vorstellungen und Begriffe, daselbst 1898, Über sogenannte relative Wahrheiten, daselbst 1900, in deutscher Übersetzung von M. Wartenberg auch im Archiv für systematische Philosophie, 1902, veröffentlicht; Grundbegriffe der Dialektik und Logik, Lemberg 1901, Über begriffliche Vorstellungen, Vortrag in deutscher Sprache, Wien 1903, ferner mehrere Abhandlungen in Zeitschriften. Kürzlich hat Twardowski auch eine Übersetzung von H. Vaihingers Schrift über Fr. Nietzsche herausgegeben. Als Hauptschriften, die am besten den philosophischen Standpunkt des Verfassers charakterisieren, sind die deutsche Schrift über Vorstellungen, sowie die polnische über Vorstellungen und Begriffe zu bezeichnen. Die letztere ist in dem erwähnten deutschen Vortrage kurz wiedergegeben und weitergeführt. Die Dialektik und Logik ist ein Kompendium für Lehrerseminare und hat die praktische Anwendung der Prinzipien des Verfassers auf dem genannten Gebiete zum Zwecke.

Twardowski schließt sich an Fr. Brentano und Uphues an. Auch für ihn ist die Psychologie die philosophische Grundwissenschaft und das Problem vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen und Begriffe das Grundproblem aller Philosophie. Aber er führt diese Anschauung in selbständiger Weise durch und sucht speziell die Elemente jenes Grundproblems weiter zu analysieren. So akzeptiert er nicht bloß den Unterschied zwischen Vorgestelltem und Vorstellung, sondern vertritt die Meinung, daß jeder der letzteren Ausdrücke noch zweideutig sei und daher weiter analysiert werden müsse. Auch betont er besonders den Unterschied

zwischen dem Urteilen und der Urteilsaussage. Bei der Analyse des Verhältnisses zwischen konkreten Vorstellungen und Begriffen hat Twardowski eine allgemeine Theorie der Begriffe im Auge, die alle, auch die entgegengesetzten Lehren über sie, umfaßt und zwar als Konstatierung einzelner Gruppen von Begriffen. Eine derartige allgemeine Theorie findet der Verfasser in der Bezeichnung des Begriffs als einer Phantasievorstellung, die sich nicht in einheitlicher konkreter Form realisieren läßt. Die erkenntnistheoretische Bedeutung des Begriffs hängt von diesem seinem psychologischen Charakter ab. Die weitere Analyse führt schließlich zur Erklärung des Begriffs als der Darstellung eines Gegenstandes, welche sowohl die Vorstellung eines ähnlichen Gegenstandes, als auch eines oder mehrerer vorgestellter Urteile, die sich auf diesen Gegenstand beziehen, umfaßt. Dadurch wird der Begriff auf eine Art von Definition zurückgeführt und von diesem Standpunkte aus seine erkenntnistheoretische Analyse unternommen. Wie klar und scharf derartige Analysen Twardowskis sind, davon gibt die erwähnte Abhandlung über relative Wahrheiten ein gutes Beispiel. Hier wird nachgewiesen, daß alle sogenannte relative Wahrheiten nur auf Ungenauigkeit des Ausdrucks beruhen und aufhören relativ zu sein, sobald für sie ein adäquater Ausdruck gefunden wird.

M. Wartenberg stammt aus dem Posenschen, habilitierte sich vor einigen Jahren als Dozent der Philosophie in Krakau und ist gegenwärtig Professor in Lemberg. Er hat sich in vorteilhafter Weise besonders durch seine deutschen Arbeiten bekannt gemacht, zu ihnen gehören: eine Abhandlung Über den Begriff des transzendenten Gegenstandes bei Kant und Schopenhauer in Vaihingers Kantstudien, 1899, ferner die Schriften: Kants Theorie der Kausalität, Leipzig 1889 und Das Problem des Wirkens und die monistische Weltanschauung mit besonderer Beziehung auf Lotze, daselbst 1900. An diese schließt sich die polnische Schrift: Apologie der Metaphysik als kritische Einleitung in dieselbe, Krakau 1902.

In seiner Kritik der Kantschen Theorie der Kausalität kommt der Verfasser zum Schluß, daß es dem großen Denker zwar nicht

gelungen sei, das Kausalproblem in befriedigender Weise zu lösen, aber er hat den Weg gezeigt, auf welchem dasselbe einer endgültigen Lösung entgegengeführt werden kann. Diesen Weg hat, nach der Ansicht des Verfassers, Sigwart betreten, indem er eine Theorie entwickelt, die als eine abschließende Lösung des Kausalproblems betrachtet werden darf. Es handelt sich hierbei hauptsächlich um die Anerkennung der Tatsache, daß eine bestimmte Ordnung in der Sukzession der Erscheinungen bereits in der Wahrnehmung gegegeben ist, unabhängig von der Denkfunktion. Andererseits aber erfahren wir zwar die regelmäßige Sukzession, aber nicht den Kausalzusammenhang. Der letztere findet erst im Denken statt, als eine synthetische Erklärung der erwähnten Tatsache. Die Entwickelung dieser Theorie, sowie ihre Anwendung auf die Bildung einer Weltanschauung, finden wir in den zwei weiteren Schriften.

In der Apologie der Metaphysik sucht Wartenberg nachzuweisen, daß diese Wissenschaft sowohl nötig als möglich ist, und unterwirft die entgegengesetzten Anschauungen der Positivisten, sowie Kants und der Neukantianer einer Kritik, wobei sich ergibt, daß die Argumente, mit denen man die Metaphysik zu Falle bringen will, überhaupt jede Wissenschaft unmöglich machten, wenn sie begründet wären. Jede Wissenschaft geht von dem Vertrauen aus, daß unsere Erkenntnisformen objektive Gültigkeit haben, und daß die logische Kritik des Denkens uns zu Resultaten führt, die wirklichen Erkenntniswert besitzen. Mehr tut die Metaphysik auch nicht.

Die Prinzipien seiner eigenen metaphysischen Weltanschauung entwickelt der Verfasser in der Schrift über das Problem des Wirkens. Er zieht hier die metaphysischen Konsequenzen aus seiner logischen und erkenntnistheoretischen Untersuchung des Kausalproblems, die er in der Schrift über Kant unternommen. Es stellte sich heraus, daß die Kausalität nicht ein bloßes Verhältnis regelmäßiger Aufeinanderfolge, sondern ein Verhältnis des Wirkens, der Kraftäußerung und Kraftbeziehung bedeutet und daß sie daher als reelle Daseinsweise der Wirklichkeit anerkannt werden müsse. Da wirft sich denn die metaphysische Frage nach dem Wesen, der inneren Natur des Wirkens auf. An die Lösung dieser

Frage macht sich der Verfasser, nachdem er feststellt, daß über den Erfolg einer solchen Untersuchung a priori nichts ausgesagt werden könne; sie selbst müsse zeigen, ob sie imstande sei, zum erwünschten Ziele zu führen oder nicht.

Um seine Weltanschauung darzulegen, nimmt Wartenberg eine Kritik des Monismus und zwar vornehmlich des Lotzeschen zum Ausgangspunkte, berücksichtigt aber dabei auch den spinozistischen und materialistischen. Das Ergebnis dieser Kritik läuft darauf heraus, daß Kraft nicht als Eigenschaft einer Substanz, sondern als Relation zwischen mehreren Substanzen gefaßt werden müsse. Sowohl die Naturwissenschaften als die Psychologie führen darauf, nach der Ansicht des Verfassers, in unzweifelhafter Weise. So kommt er denn zum Pluralismus, d. h. zur Anerkennung einer Vielheit von physischen und psychischen ursprünglichen Substanzen. Die ewige Dauer weder der einen noch der anderen ist faktisch gesichert. Sie kann in bezug auf die Seelensubstanzen nur ein Glaube sein, der den Bedürfnissen des Willens zum Leben entspricht. Andererseits aber meint der Verfasser, könne man mit dem Pluralismus die metaphysischen Betrachtungen nicht abschließen. Die faktische Konstitution des Universums, die gegebene Weltordnung, kann nicht als etwas letztes, als das metaphysisch Absolute betrachtet werden, da sie sich tatsächlich als etwas Relatives erweist und daher auf ein höheres Prinzip notwendig zurückgeführt werden muß. Nur ein solches sei imstande, die faktische Wechselwirkung der Substanzen und ihren Zusammenschluß zu einer einzigen Gesamtsphäre der Wirklichkeit entsprechend zu erklären. Und dieses Prinzip findet der Verfasser nicht in einer, metaphysisch der Welt immanenten, absoluten Substanz, deren unselbständige Daseinsweisen oder Modi die Einzeldinge wären — also nicht im Pantheismus —, sondern in einem metaphysisch transzendenten Seinsprinzip, das die Vielheit der Substanzen nach einem bestimmten, harmonischen Verhältnisse geordnet, die Naturen der Substanzen durchgängig aufeinander berechnet und einander angepaßt hat. Aus dieser Ordnung, Proportionalität und Anpassung ergeben sich gesetzlich geregelte Beziehungen zwischen den Substanzen; während der Zusammenfluß derselben zur Einheit des

Seienden die Form eines harmonisch, in sich gegliederten Weltganzen annimmt. Ein solches metakosmisches Seinsprinzip kann nur als intelligenter zwecksetzender und schöpferischer Wille, also nur als persönlicher Gott gefaßt werden.

So vereinigt denn der Verfasser seinen Pluralismus von Substanzen mit einem transscendenten Theismus, den er aber nicht weiter entwickeln will, um sich nicht, wie er sagt, auf Flügeln der Spekulation in ein Gebiet hinauszuwagen, welches für unsere Erkenntnis in völliges Dunkel gehüllt ist und worüber sich nur vage Vermutungen aufstellen lassen. Der Verfasser will nicht die Kompetenz der Metaphysik, als einer rein verstandesmäßigen Betrachtungsweise der Dinge, überschreiten, um an Stelle solcher Erkenntnisse luftige Phantasien aufzutischen. Er begnügt sich daher mit dem obigen Beweise der Existenz einer überweltlichen, intelligenten und wollenden Persönlichkeit, welche Zwecke denkend konzipiert und dieselben durch ihr schöpferisches Wollen ins Dasein setzt. „Der Rest ist Schweigen", meint der Verfasser mit Hamlet. Fügt aber hinzu: „Das religiöse Bewußtsein, welches an die Dinge nicht den theoretischen Maßstab des Wahren, sondern den praktischen des Wertvollen anlegt, wird sich die Lücken, welche die Metaphysik nicht auszufüllen vermag, in seiner Weise ergänzen".

Wojciech (Adalbert) Graf Dzieduszycki ist seit bald 30 Jahren als Schriftsteller tätig, besonders auf dem Gebiete der Ästhetik und Kunstgeschichte, doch hat er auch schon seit lange philosophische Arbeiten aus dem Gebiete der Ethik und ihrer Geschichte, sowie der Erkenntnistheorie publiziert. In unseren Zeitraum fällt außer einer Abhandlung über die Gefühle und anderer besonders seine größere philosophische Schrift Über das menschliche Wissen, Lemberg 1895. Es ist dies eine Fortsetzung seiner drei Jahre vorher herausgegebenen Philosophischen Untersuchungen über die Grundlagen der menschlichen Gewißheit, Lemberg 1892. Diese Untersuchungen führten den Verfasser zum Schlusse, daß die einzige Grundlage der Gewißheit das sittliche Gefühl sei, das Gewissen als intuitives Bewußtsein der Bestimmung, des Zweckes und Ideals unseres Lebens. „Wir glauben", sagt er hier, „an irgendwelche Gewißheit lediglich deswegen, weil

das Gewissen von uns Tugend verlangt und weil wir intuitiv wissen, daß wir den Forderungen unseres Gewissens nicht entgegentreten dürfen". Es ist klar, daß Dzieduszycki hier den kategorischen Imperativ Kants als Grundlage nicht bloß der Ethik, sondern ebenso der gesamten Erkenntnistheorie anerkennt.

Das Buch über das Wissen legt die Konsequenzen des obigen Standpunktes dar. Als Philosophie bezeichnet hier der Verfasser diejenige Wissenschaft, die die Erscheinungen unseres innersten Wesens, also unseres Geistes zum Gegenstande hat. Da sich nun aber der Geist in drei Grundkräften oder Eigenschaften äußert, als Verstand, Gefühl und Wille, so zerfällt die Philosophie in drei Grundwissenschaften und zwar: Erkenntnislehre, Ästhetik und Ethik. Als weitere philosophische Wissenschaften, die mit diesen Grundwissenschaften in Zusammenhang stehen, werden die beschreibende Psychologie, Philosophie der Geschichte (Politik und Soziologie), sowie Geschichte der Philosophie aufgezählt. Die Metaphysik hat endlich die Zusammenfassung der letzten Ergebnisse alles menschlichen Wissens, nicht bloß der Philosophie zur Aufgabe. Die Untersuchung über das Wissen ist demnach im Sinne des Verfassers eine Erkenntnislehre. Sie zerfällt in vier Teile: Noetik, als Lehre vom Wissen überhaupt (S. 1—44), Logik, als Theorie des richtigen Denkens, um Irrtümer zu vermeiden (S. 45—95), Ontologie, als Lehre vom Sein, das allen Objekten des Wissens zuerkannt wird (S. 96—187), Schlußfolgerungen über das Ideal des Geistes (S. 188—213).

Die Noetik ist eigentlich für Dzieduszycki nichts anderes als eine praktische Lebensweisheit, die jedem zeigt, wie er seinen Verstand, insbesondere seine Vorstellungen, ihre Assoziation, das Gedächtnis, die Begriffe, sowie die Einbildungskraft benutzen soll, um gewisse Lebenszwecke zu erreichen. Dabei wird zwar vom subjektivistischen Standpunkte aus anerkannt, daß alles Wissen auf Vorstellungen beruhe, die wir haben, daß aber dessen ungeachtet der Unterschied zwischen uns selbst und der Außenwelt als Faktum angenommen werden müsse. Die Logik hat denselben praktischen und populären Zweck und ist in strengerer Behandlung nur für wissenschaftliche Leute nötig. Sie gibt Aufschluß

über die Erfahrung, als notwendiger Bedingung aller Erkenntnis, und zeigt, wie aus der Erfahrung das Wissen mit Hilfe von Induktion und Analogie, sowie von Klassifikation, Terminologie und Deduktion entsteht. Zugleich weist sie nach, daß Intuition eine besondere Quelle der Erfahrung bildet, ja allem Wissen zu Grunde liegt, da wir die logische Tätigkeit nur in Anspruch nehmen, um unsere unmittelbaren Intuitionen auf ihre Richtigkeit zu prüfen. Die Ontologie endlich klärt in derselben praktischen Absicht unsere Begriffe über das Sein und seine verschiedenen Kategorien, wie Qualität, Zustand, Lokalisierung in Zeit, Raum und Relation. Hier werden auch die Fragen über Seele, Willensfreiheit und Gott aufgeworfen und in positivem Sinne beantwortet. Jeder Erscheinung liegt eine Idee zugrunde, die in die Erscheinung tritt. Seelische Wesen bringen sich diese Idee zum Bewußtsein in Form des Ideals, welches das Ziel des Lebens und Strebens solcher Wesen bezeichnet. Das Ideal muß durch Freitätigkeit realisiert werden, wenn das selbstbewußte Wesen seine Bestimmung und mit ihr die Vollkommenheit und Glückseligkeit erreichen soll. Schließlich wird hier auf das Vertrauen zur unmittelbaren Intuition, die dieses oder jenes für wahr hält, in kartesianischer Weise dadurch begründet, daß Gott uns nicht in die Irre führen, noch uns darin lassen könne, wenn wir allen Ernstes bemüht sind, uns die Wahrheit anzueignen. Das ist der ethische und praktische Standpunkt, von dem aus der Verfasser die gesamte Wissenslehre behandelt.

W. Rubczyński hat sich besonders durch seine gründlichen Untersuchungen auf dem Gebiete der mittelalterlichen Philosophie bekannt gemacht. Schon 1891 hat er in den Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Krakau eine Monographie über die Schrift von den Stufen des Seins und Erkennens (de intelligentia) aus dem 13. Jahrhundert veröffentlicht, in welcher er als vermutlichen Verfasser dieser Schrift den polnischen Optiker Vitellio (Ciolek), den bekannten Verfasser eines Werkes über Perspektive bezeichnet. Ebenso erweckte seine Studie über den Einfluß des Neuplatonismus im Mittelalter, Krakau 1891, lebhaftes Interesse. In letzter Zeit hat er in der Philosophischen Revue Weryhos, 1900, Neue Studien über

den Neuplatonismus im Mittelalter bekannt gemacht, über die wir hier zu berichten haben.

Der Verfasser teilt diese Studien in zwei Teile. Der erste enthält allgemeine Bemerkungen über die Entstehung, die Prinzipien und die historische Bedeutung des Neuplatonismus. Hier unterwirft er vor allem einer Kritik die bisherigen Auffassungen dieser philosophischen Erscheinung und gibt die diesbezügliche Literatur an. Hegel stellte Plotin sehr hoch, in eine Reihe mit Platon und Aristoteles, hauptsächlich deswegen, weil er ihm seine eigenen Anschauungen unterlegte. Eine objektive historische Untersuchung enthalten auch die Monographien der Franzosen Simon und Vacherot nicht. Der erstere suchte seinen Eklektizismus durch Plotin zu bestätigen; der zweite wirft den Neuplatonikern vor, daß sie die Erfahrung und das Experiment vernachlässigten, obwohl er andererseits die Ansicht ausspricht, ihre Weltanschauung stehe vom philosophischen Standpunkte aus höher als die christliche. Erst Ritter und Zeller haben eine streng wissenschaftliche Untersuchung des Neuplatonismus unternommen. Auf ihnen fußen Kirchner, Steinhart, H. v. Kleist und andere.

Unter Berücksichtigung aller dieser Forschungen, sowie der Werke Plotins, deren neueste Ausgaben charakterisiert werden, stellt der Verfasser in allgemeinen Zügen das Leben Plotins als den Begründer des Neuplatonismus dar und geht dann auf seine Lehre näher ein. In dieser Erörterung wird besonderes Augenmerk auf das Verhältnis Plotins zu Platon und Aristoteles gelenkt. Von letzterem hat Plotin den Begriff der Urvernunft entlehnt, den er mit der platonischen Ideenlehre verknüpft und auf diese Art seine eigenartige Weltanschauung ausbildet. Statt weiterer Einzelheiten sei hier erwähnt, daß Rubczynski auf die Lücke hinweist, welche in der Entwickelung des Neuplatonismus dadurch entsteht, daß wir die wichtigsten Schriften des Porphyrius, unzweifelhaft des hervorragendsten Nachfolgers Plotins, bis jetzt nicht kennen. Auch die von Prof. Dieterici herausgegebene und dem Porphyrius zugeschriebene Schrift über die Theologie des Aristoteles füllt diese Lücke nicht aus, auch wenn ihre Authentizität festgestellt wäre. Klar ist nur, nach des Verfassers Meinung, daß bei Porphyrius ethische

Motive die spekulativen weit überragten und daß er sich noch frei hält vom religiösen Aberglauben, der seit Gamblichus den Neuplatonismus verunstaltet, ohne daß die dialektischen Bemühungen des Proklus eine radikale Besserung hervorzurufen imstande waren. Doch erkennt Rubczynski an, daß Proklus viel systematischer als Plotin bemüht ist, die prinzipielle Übereinstimmung des Aristoteles mit Platon nachzuweisen.

Was die Bedeutung des Neuplatonismus für die christliche Philosophie anlangt, so findet sie der Verfasser nicht bloß direkt in der Entwickelung der christlichen Gottesidee und der Anschauungen über das Verhältnis der Welt zu Gott, sondern ebenso sehr in der Klärung und näheren Ausführung aller solcher Seiten der christlichen Lehre, die dem Neuplatonismus entgegentraten, weil er ihr zu engherzig erschien oder direkt ihrem Geiste widerstrebte. Ebenso sei es klar, daß der Neuplatonismus dem Christentum vielfach als Stütze diente bei Bekämpfung der Gnostiker und Manichäer. Andererseits ist aber auch sehr wahrscheinlich, daß neue Sekten, wie die des Sabellius und Arius durch den Neuplatonismus hervorgerufen wurden.

Der zweite Teil dieser Studien ist der Erneuerung des Neuplatonismus, sowie der Art und Weise seiner Auffassung in der mittelalterlichen Philosophie gewidmet. Rubczyński nimmt hierbei zur Grundlage die Kommentare zu Proklus von Wilhelm Moerbeke aus dem 13. und Johann Mosbach aus dem 14. Jahrhundert. Es handelt sich hier um die Untersuchung der Wege, auf welchen der Idealismus der Alten zum Mittelalter und von diesem zu uns übergegangen ist. Natürlich will der Verfasser dieses historische Problem durch seine Studien nicht vollständig lösen, aber er hofft — und zwar nicht mit Unrecht —, zur Lösung desselben beizutragen, indem er einige diesbezügliche charakteristische Erscheinungen näher untersucht.

Nach genauer Beschreibung der Manuskripte der genannten Kommentare, die der Verfasser in der Bibliothek des Vatikans studiert hat, macht er sich an die Analyse ihres Inhaltes. Als Ausgangspunkt dient für Moerbeke die Lehre von den Universalien. Vor allem sucht der Kommentator den metaphysischen und

logischen Begriff der Universalien zu sondern. Die logischen Universalien existieren, nach ihm, natürlich nur in den denkenden Subjekten als Resultat ihrer Abstraktion. Jedoch wird sogleich hinzugesetzt, daß diese logischen Universalien im Zusammenhange stehen mit den metaphysischen, die als von Gott geschaffene Urbilder der Dinge bezeichnet werden. Hier tritt denn das neuplatonische Moment klar ans Licht. Der Unterschied ist nur der, daß die Neuplatoniker die Ideen als Urbilder der Dinge nicht Gott selbst zuschrieben, sondern der ersten Emanation des göttlichen Wesens, dem νοῦς. Besonderes Interesse erweckt hierbei der Umstand, daß Moerbeke im Zusammenhange mit seiner Lehre von den metaphysischen Universalien und auf Grund einer Kritik des Nominalismus Anschauungen ausspricht, die der späteren Monadenlehre von Leibniz sehr nahe kommen. Die Universalien werden zu lebendigen geistigen Einzelwesen, die einer Entwickelung unterliegen und verschiedene Stufen der Vollkommenheit einnehmen. Diese Vollkommenheit hängt davon ab, in welcher Weise in diesen „kleinen Wesen" die große Welt abgespiegelt wird. Je vollständiger dies geschieht, desto vollkommener sind die Wesen. Die verschiedenen Stufen jener Abspiegelung, die Proklus angibt, akzeptiert der Kommentator und sucht sie für seine christliche Anschauung auszunützen, indem er sie mit der Lehre von den Engeln verbindet, ähnlich wie dies Thomas von Aquino und andere taten. Damit verbindet auch Moerbeke Bemerkungen über die Stellung des Menschen in der Ordnung dieses Geisterreiches. Der Idealismus findet dadurch eine weitere Entwickelung und Anwendung aufs Leben in christlichem Sinne, da damit die Lehren vom Fegefeuer und Paradies vereinigt werden. Der Mensch wird als Verbindungsglied zwischen den verschiedenen Wesen bezeichnet, indem ihm göttliche, engelhafte tierische, pflanzliche und mineralische Elemente zugeschrieben werden. Daran schließt sich eine Darlegung von Moerbekes erkenntnistheoretischen und psychologischen Anschauungen im Geiste des Neuplatonismus, auf die wir aber hier nicht weiter eingehen können. Es sei nur noch hervorgehoben, daß Rubczynski diese Anschauungen Moerbekes als einen Übergang zu den Lehren des Nicolaus Cusanus ansieht, besonders zur Lehre vom Kosmos

nicht als bloßer platonischer Idee, sondern als eines lebendigen Ganzen.

Der Kommentar Mosbachs beweist eine viel größere Erudition als der Moerbekes. Während letzterer außer Proklus als Quelle des Platonismus fast nur noch den heil. Augustinus kennt, so beruft sich Mosbach außerdem auf die Autorität des Boethius und Dionysius und zitiert auch hin und wieder Hermes Trismegistus, Apuleius, Macrobius, Gregor von Nyssa, Theodorus, den Verfasser des Clavis Physicae, Eustratius sowie Ibn Gebirol (Aviceborn). Der letztere wird besonders in der Polemik gegen Averroes und Avicenna benützt. Charakteristisch für Mosbach ist seine Stellung zu Platon und Aristoteles. Er tritt viel energischer als Moerbeke und andere Scholastiker des 13. Jahrhunderts gegen Aristoteles zugunsten Platons auf und polemisiert gegen ihren Ausgleich. Den Stagiriten erkennt er als kompetent bloß auf dem Felde der Physik an, aber wo es sich um Fragen handelt, die sich auf Gott, die Seele und das Ganze des Weltalls beziehen, da gibt er Platon rückhaltslos den Vorrang. Ja, er spricht es offen aus, daß der Zweck seines Kommentars darauf beruhe, alle bisherigen Argumente zugunsten des Platon aufzusuchen und zu ordnen. In diesem Geiste entwickelt Mosbach mit besonderer Vorliebe die Lehre von Gott als der höchsten Einheit und begründet durch diese Idee alle übrigen Attribute Gottes Doch verwahrt er sich ausdrücklich gegen die pantheistische Fassung dieser Einheit, als ob sie Veränderungen unterliege und selbst in die Erscheinungswelt überginge. Er polemisiert in dieser Beziehung besonders gegen Aristoteles und verteidigt den Satz, daß Gott bloß durch seinen guten Willen sich bewogen fühlte, die Welt zu schaffen. Das ist, samt der Betonung des transmundanen Wesens Gottes, ein Moment, das Nicolaus Cusanus ebenfalls ausbildete. Er kennt Mosbachs Kommentar und spricht mit großer Anerkennung von demselben in seiner Apologia doctae ignorantiae.

Auf Grund näherer Darlegung des Inhalts von Mosbachs Kommentar und besonders seiner Polemik gegen Averroes und Avincenna, weist Rubczyński nach, daß der christliche Idealismus des Mittelalters sich aufs engste an Platon und den Neuplatonismus

anschloß, indem nach dieser Richtung hin die Lehren von Gott, der Seele, als sich selbst bewegender Kraft, ihrer Unsterblichkeit, von der intuitiven Erkenntnis Gottes usw. ausgebildet wurden. Schon im 13. Jahrhundert, wie Moerbekes Kommentar zeigt, machte sich dieser Einfluß geltend. Im 14. nahm er immer entschiedenere Formen an, bis er im 15. Jahrhundert, besonders aber in Nicolaus Cusanus, am vielseitigsten zum Ausdruck kommt. Auch der Idealismus des 16. Jahrhunderts steht unter diesem Einflusse und hebt besonders den inneren, göttlichen Gehalt der menschlichen Seele hervor, nicht bloß in religiöser Beziehung, sondern auch vom ethischen und künstlerischen Standpunkte aus.

Zahlreiche Zitate aus den erwähnten Manuskripten geben den neuplatonischen Studien Rubczyńskis einen besonderen Wert und verdienen in jeder Beziehung von Spezialisten auf diesem Gebiete beachtet zu werden.

Einen interessanten Beitrag zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters lieferte Rubczyński ebenfalls durch Veröffentlichung eines unedierten Briefes von Nicolaus Cusanus an den Noviziaten Nicolaus im Kloster Monte Oliveto aus dem Jahre 1463. Diesen Brief fand Rubczyński in der Stadtbibliothek zu Siena als Kopie aus dem 16. Jahrhundert und edierte ihn in der Philosophischen Revue Weryhos 1902, pag. 268—283. Die Authentizität dieses Briefes begründet der Herausgeber durch einen Vergleich seines Inhaltes mit dem 3. Buch des Cusanus De idiota, sowie mit dem 3. Buch von dessen De docta ignorantia, wo gleiche Redewendungen und Anschauungen zu finden sind. Dieser Brief ist eine Admonition, die zur Selbsterkenntnis anregen will als dem Wege, der zur wahren Unsterblichkeit führe.

Auf dem Gebiete der Soziologie sind in Lemberg, wo vor Jahren J. Supiński († 1893) die polnische Nationalökonomie begründete, in letzter Zeit hauptsächlich L. Kulczycki, W. Pilat und W. Lassota tätig. Der erstere entwickelt einen ziemlich radikalen Sozialismus in den Schriften: Abriß einer allgemeinen

Soziologie, Lemberg 1900, Der gegenwärtige Anarchismus, daselbst 1902, Intellektuelle und politische Strömungen der Gegenwart, Krakau 1903 und andere. Infolge des polemischen und tendenziösen Charakters dieser Schriften tritt die wissenschaftliche und philosophische Begründung der betreffenden Anschauungen in den Hintergrund.

W. Pilat und Lassota suchen dagegen die Soziologie auf ethische Prinzipien zu begründen. Ersterer besonders in den Abhandlungen: Anfänge der Soziologie. Die organische Soziologie, Die wissenschaftliche Bedeutung der Soziologie sowie ihr Einfluß auf die Weltanschauung; Lassota dagegen in den Abhandlungen: Kritik der soziologischen Systeme des Positivismus und des historischen Materialismus, Die psychologische Soziologie, Die ethische Soziologie und andere. Diese Abhandlungen haben die Verfasser zusammen in einem besonderen Buche: Über die Soziologie der Gegenwart, Lemberg 1903, herausgegeben. Außerdem veröffentlichte Lassota ein kritisches Studium: Zwei soziologische Systeme, Lemberg 1903. Auf Grund einer eingehenden Kritik sowohl der materialistischen als der einseitig physiologischen und psychologischen Schulen in der Soziologie, betonen die Verfasser den Anteil der idealen Strebungen, besonders der ethischen in der Entwickelung des sozialen Lebens. In diesem Sinne suchen sie die Grundlagen für eine ethische Soziologie zu legen, in welcher die sittlichen Ideale einerseits als treibende Ursachen der sozialen Gestaltungen und andererseits als höchste Normen für ihre weitere Ausbildung anerkannt werden. Was aber diese ethischen Ideale selbst anlangt, so werden sie psychologisch untersucht und auf unmittelbare sittliche Gefühle und Bedürfnisse zurückgeführt, die durch keine abstrakte logische Theorien befriedigt werden können, sondern nur durch eine, jenen Gefühlen und Bedürfnissen entsprechende Gestaltung der sozialen Verhältnisse. Und eine solche ist nur möglich, wenn die sympathetischen Gefühle, und insbesondere der Altruismus nicht bloß theoretisch, sondern auch praktisch zur Grundlage des sozialen Lebens genommen werden. Es ist klar, daß diese ethischen Elemente, neben den anderen, die die moderne Soziologie

hervorhebt, von großer Wichtigkeit sind und daher wohl verdienen eingehend berücksichtigt zu werden, wie es die erwähnten Verfasser tun.

Unter den Naturforschern an der Universität zu Lemberg sucht hauptsächlich der Physiologe Prof. J. Nusbaum den Zusammenhang zwischen seiner Spezialwissenschaft und der Philosophie zu fördern. Es zeugt davon eine Reihe von Abhandlungen und Schriften, die verschiedene Fragen aus dem Gebiete der Naturphilosophie in gemeinfaßlicher Weise behandeln. Hierher gehören vornehmlich: Probleme der Biologie und Naturphilosophie. Lemberg 1899, Skizzen und Vorträge aus dem Gebiete der Biologie, daselbst 1900, Auf Spuren des Wissens. daselbst 1903. Neben der populären Tendenz, die Ergebnisse der Naturwissenschaften weiteren Kreisen zugänglich zu machen, kommt in diesen Schriften auch eine allgemeine Naturanschauung zum Ausdruck, die die Theorie der Evolution zur Grundlage hat und obwohl der Verfasser der Erkenntnistheorie und Metaphysik geschickt aus dem Wege geht, so beleuchtet er dennoch manche Frage des Wissens von einem auch philosophisch wertvollen Standpunkte aus. Im ganzen charakterisiert ihn jene freie Objektivität der Betrachtung, die auch Huxley eigen war und die sich durch keine vorgefaßte Doktrin von der möglichst genauen Untersuchung der Tatsachen abbringen läßt. Da diese aber stets nur durch Vermittelung der Gedanken, Ideen, uns zum Bewußtsein kommen, so hat Huxley recht, wenn er sagt, daß die sogenannte materielle Welt uns nur als eine ideelle zugänglich ist. In diesem Sinne betont auch Nusbaum die ethische Bedeutung der Naturerkenntnis. „Ein tieferes Verständnis der Bibel der Natur", sagt er. „ihrer großen und ewigen Gesetze, erhebt und veredelt uns, und ordnet unsere persönlichen Interessen dem allgemeinen unter, als einer biologisch höheren Einheit".

Das obige Bild der Philosophie in Lemberg wäre nicht vollständig, wenn wir zum Schluß nicht erwähnten, daß Prof. Twardowski, außer seiner schriftstellerischen und Lehrtätigkeit, eine

rege Wirksamkeit zugunsten der Philosophie auch praktisch entwickelt. Seit 1896 ist an der Universität zu Lemberg ein ähnliches philosophisches Seminar wie in Krakau eröffnet worden. Anfangs leitete dasselbe nebst Prof. Twardowski auch Prof. Skórski, doch seit dessen Rücktritt übernahm der erstere die alleinige Leitung. Ihm ist auch die Pflege der experimentellen Psychologie in Lemberg zu verdanken, da er dort seit 1898 entsprechende Vorlesungen mit praktischen Übungen eingeführt hat. Durch Prof. Twardowskis Initiative ist ebenfalls die erste polnische philosophische Gesellschaft ins Leben gerufen worden, zu deren Präsidenten er gewählt wurde. Die Gesellschaft fand den lebhaftesten Anteil seitens der polnischen Intelligenz sowohl der galizischen Hauptstadt als auch außerhalb derselben und trägt viel zur Hebung der philosophischen Studien bei. Unter Beteiligung einer Anzahl ihrer Mitglieder hat Prof. Twardowski die Ausgabe von polnischen Übersetzungen philosophischer Werke in Angriff genommen und mit Humes Untersuchungen über den menschlichen Verstand den Anfang gemacht. Ebenso wurde von der philosophischen Gesellschaft im Februar dieses Jahres eine Kantfeier veranstaltet, welche Prof. Twardowski mit einer Rede einleitete, und bei welcher der kürzlich verstorbene verdienstvolle Professor der polnischen Literatur und Übersetzer von Kants Kritik der reinen Vernunft, Peter Chmielowski, einen höchst interessanten Vortrag über Kant in Polen hielt. Dieser Vortrag wird in dem nächsten Hefte von Weryhos Philosophischer Revue erscheinen.

III. Warschau.

Warschau ist die größte Stadt des alten Polens (nach letzter Zählung über 700000 Einwohner) und obwohl es, ähnlich wie Posen, keine polnische höhere Lehranstalt besitzt, so ist es doch noch immer als der Mittelpunkt des geistigen Lebens der Polen zu betrachten. Dieser Vorzug wird zwar der alten Hauptstadt nach und nach durch Krakau streitig gemacht, wo die Akademie der Wissenschaften, die Universität und die Akademie der Künste eine große Attraktion auf die besten Kräfte der polnischen Intelligenz ausüben. Dennoch wird Warschau bisher durch seine numerische

Überlegenheit und den Wohlstand der Bevölkerung begünstigt. Jedenfalls ist die Produktionskraft auf dem Gebiete der Literatur und Wissenschaft in Warschau jetzt noch eine größere und äußert sich in der viel zahlreicheren Herausgabe von Zeitschriften, Büchern und überhaupt editorischen Unternehmungen, wie z. B. einer großen allgemeinen Encyklopädie, nach Art der französischen von Larousse, einer pädagogischen Encyklopädie, einer Geschichte der höheren Lehranstalten des alten Polens in Monographien usw.

Die Tätigkeit nach dieser Richtung hin kam in letzter Zeit auch speziell der Philosophie zu statten durch Begründung der ersten polnischen philosophischen Zeitschrift, die der philosophischen Bewegung unter den Polen einen erfreulichen Ausdruck gibt. Mit einem Bericht über diese Zeitschrift wollen wir auch unsere Rundschau der philosophischen Erscheinungen Warschaus beginnen.

Das Bedürfnis einer fachmäßigen Zeitschrift machte sich unter den polnischen Philosophen schon lange geltend, da in den allgemeinen Wochen- und Monatsschriften sich nur selten Raum fand für eine eingehendere Darlegung philosophischer Untersuchungen. Diesem Bedürfnisse kam Dr. Wladislas Weryho entgegen, der Verfasser einer deutschen kritischen Schrift über Marx als Philosoph, Bern 1894. Er begründete 1897 in Warschau die Vierteljahrsschrift Philosophische Revue, die sich die Revue philosophique von Ribot zum Muster nahm und ohne engherzige Abschließung für diese oder jene Schule, alle Richtungen, soweit sie eben philosophischen Charakter haben, zu Worte kommen ließ. Zugleich suchte der Herausgeber durch sein Prospekt die Spezialforscher auf allen Gebieten der Wissenschaft zur Erörterung ihrer philosophischen Grundlagen anzuregen, um so das Band zwischen ihnen und der Philosophie enger zu knüpfen. Dies ist denn auch gelungen; infolgedessen ist die Zeitschrift Weryhos in den sieben Jahren ihrer Existenz zum Sprechsaal fast für alle polnischen philosophischen Schriftsteller geworden und gibt einen klaren Begriff über ihre verschiedenartigen Bestrebungen. Wir finden in ihr nicht bloß abgeschlossene vorzügliche Abhandlungen über verschiedene Probleme der Philosophie, sowie der Grenzgebiete, die sie mit den Spezialwissenschaften vereinigen, sondern auch Berichte, Kritiken,

Selbstanzeigen über neue Erscheinungen der philosophischen Literatur in Polen und im Auslande. Viele Abhandlungen dieser Zeitschrift sind in dem gegenwärtigen Referate schon hervorgehoben worden, andere sollen noch erwähnt werden.

So erweckten schon gleich im ersten Hefte 1897 besonderes Interesse die Auszüge aus einer Korrespondenz zwischen dem polnischen Mathematiker des 17. Jahrhunderts A. A. Kochański und Leibniz, die Prof. S. Dickstein veröffentlichte. Es sind dies zwei Briefe, der eine von Kochański an Leibniz, Warschau, den 9. November 1691 und der andere von Leibniz an Kochański, Hannover, im Dezember 1691 datiert. Der Inhalt derselben bezieht sich auf die Elemente der geometrischen Analyse, welche Leibniz in den Acta Eruditorum publiziert hat. Erläuterungen des Herausgebers geben näheren Ausweis über diese Korrespondenz und ihren Inhalt.

Hier finde sogleich die Mitteilung Platz, daß S. Dickstein die gesamte Korrespondenz zwischen den erwähnten Gelehrten, soweit sie aufzufinden war, im 12. und 13. Bande des von ihm redigierten Jahrbuches: Mathematische Arbeiten. Warschau 1901 und 1902 herausgegeben hat. Die Korrespondenz umfaßt 24 Briefe von Kochański und 12 Konzepte zu Briefen von Leibniz, zusammen 36 Briefe, von denen bis jetzt nur drei publiziert worden sind, darunter die beiden oben erwähnten, und einer von Leibniz an Kochański vom März 1696 im Werke Prof. L. Steins: Leibniz und Spinoza, 1890. Die Kopien dieser Briefe hat Dr. E. Bodemann, Oberbibliothekar in Hannover, besorgt. Leider sind mehrere Briefe von Leibniz in den nachgelassenen Papieren von Kochański nicht aufzufinden gewesen, obwohl die Leibnizschen Konzepte beweisen, daß sie geschrieben wurden. Jedenfalls ist diese Korrespondenz nicht bloß für die Geschichte der polnischen Wissenschaft, sondern ebenso sehr für die Leibnizliteratur und auch in philosophischer Beziehung von Wert.

Eine Eigentümlichkeit der Weryhoschen Zeitschrift ist die Herausgabe von Zeit zu Zeit eines Heftes, das eine Sammlung von Abhandlungen verschiedener Autoren über ein und denselben Gegenstand enthält. Dadurch treten die betreffenden Anschauungen

in charakteristischer Weise hervor. So enthält das 3. Heft von 1900 Abhandlungen über die Energie von W. M. Kozlowski, Frau Josepha Kodis und H. Struve. Das vierte Heft von 1901 ist dem Begriffe und Wesen der Philosophie gewidmet und umfaßt diesbezügliche Abhandlungen von J. Radziszewski, M. Straszewski, W. M. Kozlowski, Frau Kodis, W. Heinrich und H. Struve. Nach dem Tode Herbert Spencers brachte das 2. Heft des gegenwärtigen Jahres eine Reihe von Abhandlungen über ihn. J. Halpern gab eine Biographie Spencers, W. M. Kozlowski schrieb über seinen Monismus und seine Psychologie, M. Massonius über seinen Agnostizismus, J. Nusbaum über ihn als Biologen, L. Krzywicki über seine Soziologie, St. Brzozowski über seine Ethik. H. Struve lieferte als Augenzeuge einen Bericht über sein Begräbnis in London, sowie eine Nachricht über sein Testament, S. Demby fügte eine Bibliographie der in polnischer Sprache erschienenen Schriften Spencers und über ihn hinzu. Das 4. Heft des gegenwärtigen Jahrganges von Weryhos Zeitschrift soll Kant gewidmet werden und eine ähnliche Reihe von Abhandlungen über ihn und die verschiedenen Teile seiner Philosophie enthalten, mit der oben erwähnten Abhandlung P. Chmielowskis, Kant in Polen, an der Spitze.

Auch durch Hervorrufung von Preisschriften sucht Weryho als Redakteur der Philosophischen Revue anregend zu wirken. So wurden zu Ende 1903 zwei Preise zu je 500 Rubel für Abhandlungen über die Kausalität und über die Methode der Ethik mit dem Termine Februar 1905 festgesetzt. Schließlich darf nicht unerwähnt bleiben, daß mit der Zeitschrift die Ausgabe zahlreicher Schriften aus verschiedenen Gebieten der Philosophie verbunden ist, um den Bedürfnissen des Leserkreises nach Möglichkeit entgegenzukommen. Neben Originalarbeiten werden hier Übersetzungen neuester philosophischer Schriften von Wert besonders berücksichtigt, wie z. B. Frommels Klassiker der Philosophie, Sheldons Ethische Bewegung, Ribots Psychologie in Deutschland sowie seine Psychologie der Gefühle, Machs Populärwissenschaftliche Vorträge, Wundts Einleitung in die Philosophie und andere.

An der Universität zu Warschau wurde die Philosophie bis zum Juni 1903 durch den Verfasser des gegenwärtigen Referats vertreten. Neben den Vorlesungen entwickelte er seine pädagogische Tätigkeit in regelmäßigen privaten Versammlungen der Studenten, die philosophische Diskussionen zum Zwecke hatten. Seine schriftstellerische Tätigkeit während des letzten Jahrzehnts bekundete er hauptsächlich durch sein Werk: Kritische Einleitung zur Philosophie. Die erste Auflage erschien Warschau 1896, die dritte bedeutend vermehrte, daselbst 1903. Es sei gestattet, hier den Hauptinhalt dieses Werkes wiederzugeben. Eine deutsche Rezension desselben von J. Żulawski enthält die Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Band 112, S. 132 ff.

Der Verfasser behandelt die Einleitung in die Philosophie nicht bloß, wie gewöhnlich geschieht, als pädagogische Vorbereitung zum Studium derselben, sondern als selbständige Grundwissenschaft der Philosophie, die ihr Wesen, ihre Beziehung zum gesamten geistigen Leben des Menschen, ihre Methode und schließlich den philosophischen Geist, dessen Begabung, Entwicklung und Ausbildung zu untersuchen hat. Um eine derartige selbständige wissenschaftliche Behandlung der Einleitung zu charakterisieren, bezeichnet sie der Verfasser als kritische und ist bemüht, diesen Charakter bei Erörterung aller diesbezüglicher Fragen konsequent durchzuführen. Nach seiner Überzeugung ist nur eine solche kritische Untersuchung imstande, den Grund zu legen für den einheitlichen, zielbewußten Fortschritt der Philosophie als Wissenschaft. Solange jeder Denker seine subjektive Auffassung der Philosophie, ohne vorhergehende Kritik, zum Ausgangspunkte nimmt, statt möglichst objektiv sich Rechenschaft darüber zu geben, was eigentlich Philosophie sei, welche Aufgaben sie zu lösen habe und welche Mittel ihr in dieser Beziehung zur Verfügung stehen, so lange kann an ein Zusammenwirken der Denker zur Lösung jener Aufgaben nicht gedacht werden, und doch ist dies eine Grundbedingung jedes wahren Fortschrittes auch auf diesem Gebiete.

Das Buch zerfällt in vier Teile, denen Vorbemerkungen (S. 1—73) über Gegenstand, Bedeutung und Einteilung der kritischen Einleitung zur Philosophie vorangehen.

Der erste Teil (S. 74—145) handelt vom Wesen der Philosophie, analysiert ihren Begriff und stellt die charakteristischen Merkmale dar, durch welche sich die Philosophie von anderen verwandten Erscheinungen des geistigen Lebens absondert. Hier sucht der Verfasser auf Grund möglichst vielseitiger kritischer Erörterung der historisch gegebenen Auffassungen der Philosophie, nachzuweisen, daß zwei Merkmale allem wirklichen Philosophieren eigen sind, und zwar 1. ein kritisches Verhalten gegenüber dem Gegebenen, es seien dies traditionelle Glaubenssätze oder empirische Daten, und 2. ein Streben nach einheitlicher Weltanschauung. Das letztere macht sich zum Teil auch in der Religion geltend, und charakterisiert daher allein genommen die Philosophie nicht genau genug. Sie vereinigt mit jenem Streben nach einheitlicher Weltanschauung auch das erste Merkmal, nämlich ein kritisches Verhalten gegen den eigenen Bewußtseinsgehalt, was der Religion nicht eigen ist, da sie ihrem Wesen nach auf unmittelbaren Glauben beruht. Andererseits nehmen die Spezialwissenschaften auch das Merkmal des Kritizismus in Anspruch, aber ihr Kritizismus ist beschränkt und bezieht sich nicht auf die letzten, sowohl subjektiven als objektiven Grundlagen alles Gegebenen, aller Erkenntnis, sondern geht von gewissen Voraussetzungen aus und kritisiert die Resultate der Forschung auf Grund dieser Voraussetzungen. Außerdem fehlt den Spezialwissenschaften das zweite Merkmal der Philosophie. Auch die ausgedehnteste unter ihnen, die Naturwissenschaft, führt nicht zu einer allgemeinen Weltanschauung, da sie nur die physischen Erscheinungen untersucht, während zur vollen Weltanschauung, soweit sie überhaupt möglich ist, die Erscheinungen des geistigen Lebens, also die geschichtliche Entwicklung des Menschen in ästhetischer, theoretischer, ethischer und sozialer Beziehung ebenfalls berücksichtigt werden müssen und in Einklang gebracht mit den Ergebnissen der Naturforschung. Solche allgemeine Weltanschauungen finden wir nur in der Philosophie. Nach weiteren Erörterungen der Frage nach dem Wesen der Philosophie gelangt der Verfasser zur Definition derselben als der Wissenschaft, welche die allgemeinen, subjektiven und objektiven, Grundlagen der Erkenntnis untersucht,

um von ihrem Standpunkte aus die Erscheinungen des Seins in einer allgemeinen Weltanschauung zu erklären, so weit dies die erkenntnistheoretische Begabung der menschlichen Vernunft gestattet.

Im zweiten Teil (S. 146—559) wird die Philosophie in ihrem Verhältnis zu den übrigen Erscheinungen des geistigen Lebens untersucht. Alle Funktionen des geistigen Lebens bilden ein organisches Ganzes, in welchem die Erscheinungen einander gegenseitig, sei es unterstützen, sei es ausgleichen. So ist also zu zeigen, in welchem Zusammenhange die Philosophie mit allen diesen Erscheinungen steht, was sie von ihnen für ihre eigene Entwicklung entlehnt, und wiederum, was sie ihnen bietet. Es handelt sich hier um Klärung des Verhältnisses der Philosophie: 1. zur Poesie und Kunst, im allgemeinen zu den Idealen, als Erzeugnissen des schöpferischen Gefühls, das sich seine eigene Welt schafft, die den Menschen mehr befriedigt als die reale; 2. zur Wissenschaft, als Erscheinung des theoretischen Denkens, und schließlich 3. zum praktischen Leben, als Resultat der Willenstätigkeit in ihren verschiedenartigen Bestrebungen auf dem Gebiete des materiellen Wohlstandes, der sozialen Verhältnisse und der Religion.

In ersterer Beziehung unterwirft der Verfasser einer Erörterung hauptsächlich die Auffassung Alb. Langes und der Neukantianer wonach die Philosophie auf bloß negative Kritik zurückgeführt wird, während ihr positiver Gehalt vom „Standpunkte des Ideals“ nur praktische Bedeutung haben soll als „Gedankendichtung“. Dieser Auffassung gegenüber sucht der Verfasser auf Grund einer Analyse der Bildung von Ideen und Idealen nachzuweisen, daß konsequent entweder alle und jede Wissenschaft als Gedankendichtung ohne objektiven erkenntnistheoretischen Wert sei, oder daß auch den höchsten Generalisationen der Philosophie, insbesondere der Metaphysik, derselbe Wert, wie den anderen Wissenschaften zukomme, da sie dieselben logischen und erkenntnistheoretischen Hilfsmittel benutzt, wie diese. Ein künstlich geschaffener Dualismus läßt sich hier durchaus nicht aufrecht erhalten. Auch sei es nicht gerechtfertigt, zu verlangen, daß der Mensch sein Leben auf

Grund bloßer „Gedankendichtungen“ einrichte, denen kein Wahrheitsgehalt zukomme. Vernünftige Ideale unterscheiden sich von Utopien dadurch, daß ihre Realisierung wenigstens als wahrscheinlich erscheint. Jeder andere „Standpunkt des Ideals“ würde sich als utopistisch, also als unvernünftig erweisen. Demnach ist auch hier der Dualismus zu beseitigen. Dies beziehe sich ebenfalls auf Kants Glauben an den idealen Gehalt der praktischen Vernunft, sofern demselben die erkenntnistheoretische, also wissenschaftliche Wahrscheinlichkeit abgesprochen wird. Hier habe man aber noch den weiteren kritischen Einwand zu machen, daß für Kant dieser Glaube sowie der kategorische Imperativ und der freie Wille eine Erscheinung des transzendenten Seins ist und daher für uns die Bedeutung einer Tatsache hat, der derselbe erkenntnistheoretische Wert zuzuschreiben ist, wie allen anderen Tatsachen, wie insbesondere der sinnlichen Anschauung der Außenwelt. Daraus folgt, daß wir entweder diese beiden Momente auf dieselbe erkenntnistheoretische Stufe stellen müssen, oder die Transszendenz, samt aller Gedankendichtung überhaupt, als Selbsttäuschung für wertlos erklären. Ein dritter Ausweg ist hier nicht zu finden, auch nicht aus praktischen Gründen, da auch die praktische Vernunft doch immer Vernunft ist und bleiben soll.

Bei Untersuchung des Verhältnisses der Philosophie zur Wissenschaft nimmt der Verfasser den Positivismus Aug. Comtes zum Ausgangspunkte seiner Kritik und zeigt, daß die Philosophie nicht als bloße enzyklopädische Zusammenstellung der Ergebnisse der Spezialwissenschaften bezeichnet werden könne. Sie hat ihre eigenen Aufgaben, die durch keine der Spezialwissenschaften und auch nicht durch alle zusammen gelöst werden können. Freilich darf sich die Philosophie von den übrigen Wissenschaften nicht loslösen, auch die Metaphysik nicht; aber sie nimmt die Ergebnisse ihrer Forschungen in sich auf nur auf Grund einer Kritik ihres erkenntnistheoretischen Wertes, was eine selbständige Untersuchung erfordert. Ferner ist die synthetische Weltanschauung der Philosophie kein Werk mechanischer Zusammenstellung, sondern die Zurückführung aller wissenschaftlicher Daten, auch der anscheinend entgegengesetzten, wie z. B. die Daten der Natur- und der Geistes-

wissenschaften, auf letzte allumfassende Prinzipien, die die Erscheinungswelt in ihrer Gesamtheit möglichst einfach und einheitlich erklären. Dies sind Aufgaben, die der Philosophie stets eigen waren und ihr eine selbständige Stellung neben den Spezialwissenschaften stets sichern werden, auch wenn noch so viele Wissenszweige als Einzelwissenschaften sich von ihr absondern sollten, wie dies neuerdings mit der Psychologie, Ethik, Soziologie, der Logik usw. der Fall ist. Es beweist dies nur, daß jedes Objekt des menschlichen Wissens von zwei verschiedenen Standpunkten aus betrachtet werden kann, vom analytischen, auf das Einzelne immer weiter eingehenden, und vom synthetischen, der die einheitliche Zusammenfassung des gegebenen Objekts und seiner analytisch nachgewiesenen Elemente, mit dem Ganzen des Seins zum Zwecke hat. Besonderes Augenmerk lenkt der Verfasser bei Erörterung dieser Fragen auf das Verhältnis der Philosophie zur Mathematik und den Naturwissenschaften, wobei die Grundbegriffe von Ursache und Mechanismus, Kraft und Energie untersucht werden, um die obigen Sätze über den Zusammenhang der Philosophie mit den Spezialwissenschaften sowohl zu illustrieren als näher zu begründen.

Einen weiteren Abschnitt widmet der Verfasser dem Verhältnis der Philosophie zum Leben. Hier wird ihr Zusammenhang mit dem materiellen Wohlstand, den sozialen Erfordernissen, sowie mit der Religion untersucht und demgemäß werden die verschiedenen Lebensziele der Cyniker und Stoiker, Epikureer und Utilitaristen, dann des Asketismus, Pessimismus und Anarchismus einer Kritik unterworfen, um zu zeigen, welchen Standpunkt allen diesen Richtungen gegenüber der Philosoph als Philosoph im Leben einzunehmen habe. Dies führt zur Erörterung der Philosophie als Lebensweisheit, wobei gezeigt wird, daß die innere Konsequenz einer kritisch begründeten allgemeinen Weltanschauung, sie sei welche sie wolle, vom Philosophen eine durchgehende Übereinstimmung von Leben und Lehre fordert. Jede Abweichung des Lebens von der Lehre wäre ein schlagender Beweis gegen dieselbe, da es sich herausstellte, daß sie nicht lebensfähig sei, sondern nur ein abstraktes Gedankengewebe bilde, das weder lebendige Wahrheit noch wirkliche Lebenskraft besitzt. Wer soll den Lehren

des Philosophen vertrauen, wenn er es selbst nicht tut und sie nicht durch sein Leben bekräftigt? Die Darstellung des Ideals des Philosophen, eine geschichtliche Entwicklung im Vergleich mit dem Ideale des Gelehrten und seine Gestaltung unter den gegenwärtigen Lebensverhältnissen, bildet den Abschluß dieser Erörterung.

Der dritte Teil des Werkes (S. 560—635) beschäftigt sich mit der Methode der Philosophie. Es könnte fraglich erscheinen, ob dieser Gegenstand ohne vorhergehende Erkenntnistheorie zu untersuchen sei. Darauf erwidert der Verfasser, daß nicht bloß die philosophischen, sondern überhaupt alle Wissenschaften ein organisches Ganzes bilden, in welchem jeder Teil als Anfang oder Ende aufgefaßt werden könne, da sich alle gegenseitig bedingen. Nur praktische Rücksichten entscheiden darüber, wo im gegebenen Falle der Anfang zu machen sei. Die Frage nach der Methode hat zu zeigen, welche Hilfsmittel der Philosophie in der Lösung ihrer Aufgaben zu Gebote stehen. Diese Hilfsmittel werden in bezug auf ihre Grundlagen von verschiedenen Standpunkten seitens der Erkenntnistheorie und Psychologie ebenfalls untersucht. Die kritische Einleitung zur Philosophie hat dagegen zu erörtern, wie die allgemeinen Hilfsmittel der wissenschaftlichen Forschung überhaupt in der Philosophie zu verwenden sind, um sie auf kürzestem Wege zu einer womöglich befriedigenden Lösung ihrer Probleme zu führen.

In diesem Sinne sucht der Verfasser vor allem zu zeigen, daß der Philosophie in der Tat keine spezielle Methode eigen ist, weder eine apriorische, wie sie Kant für die Metaphysik in Anspruch nahm, noch eine dialektische nach dem Vorbilde Hegels. Die Philosophie verwendet dieselben allgemeinen Hilfsmittel der Erkenntnis, die in jeder Wissenschaft gelten, und diese sind: Analyse des Gegebenen auf Grund von Erfahrung und Vernunft, sowie Synthese der analytisch festgesetzten Elemente, als ideelle Rekonstruktion des Gegebenen. Nur die Art und Weise der Anwendung dieser Hilfsmittel auf den Gegenstand der Philosophie gibt den Anhaltspunkt, von einer speziellen Methode der Philosophie zu sprechen, aber nicht anders, als man auch von Methoden der

Physik oder Chemie, der Psychologie oder der Geschichte spricht. Die philosophische Analyse hat die drei Hauptquellen philosophischer Erkenntnis zu untersuchen, um das Gegebene derselben auf seine Elemente zurückzuführen. Hierher gehören: 1. die Tatsachen des Bewußtseins, überhaupt der Vernunft, die sich in dem sogenannten naiven Realismus darstellen, 2. die Ergebnisse der Spezialwissenschaften, und 3. die Ergebnisse der Geschichte der Philosophie. Dies führt zu einer dreifachen Kritik, die die Philosophie methodisch zu verwenden hat: Kritik des unmittelbaren Gehaltes des Bewußtseins und der Vernunft; Kritik der Ergebnisse der Spezialwissenschaften, sofern sie ihrem Inhalte nach in das Gebiet der Philosophie fallen, und schließlich Kritik der Geschichte der Philosophie, sofern sie als Hilfsmittel zur Lösung ihrer Aufgaben dienen kann. Die philosophische Synthese hat dagegen die Ergebnisse dieser Kritiken bei der ideellen Rekonstruktion, oder eventuell Modifikation des gegebenen Weltbildes in einer allgemeinen philosophischen Weltanschauung methodisch zu verwerten. Sie umfaßt demnach zuerst eine synthetische Bearbeitung der gegebenen Anschauung des naiven, unmittelbaren Realismus, um diesen mit den Ergebnissen der Analyse und Kritik in Einklang zu bringen, oder, wenn nötig, theoretisch zu modifizieren; ferner die Synthese der durch Kritik geläuterten Ergebnisse der Spezialwissenschaften, insbesondere ihrer sogenannten Gesetze; schließlich die Synthese der Ergebnisse, welche der historischen Kritik der Philosophie selbst entnommen sind. Alle diese methodologischen Momente der philosophischen Analyse und Synthese können natürlich bei den verschiedenen Untersuchungen nicht in der gegebenen Reihenfolge in Anwendung kommen; das ist auch garnicht erforderlich. Es handelt sich nur darum, daß jede philosophische Untersuchung alle die erwähnten methodologischen Momente im Auge behalte und konsequent verwende, da nur auf Grund derselben eine möglichst vollständige und richtige Lösung der aufgeworfenen Probleme gegeben werden kann. Auf nähere Begründung und ausführlichere Darlegung dieser philosophischen Methodologie müssen wir hier verzichten.

(Schluß folgt.)

Die neuesten Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Literatur.

Becher, Er., Der Begriff des Attributs bei Spinoza in seiner Entwickelung und Beziehungen zu dem Begriff der Substanz und des Modus. Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, herausgegeben von B. Erdmann. Halle, Niemeyer.

Herbertz, Rich., Die Lehre des Unbewußten im System des Leibniz. Ebenda.

Bondegger, H., „Buschids", die Geheimwissenschaft Japans. Berlin, Verlag der literarischen Agentur.

Eucken, Rud., Die Lebensanschauungen der großen Denker. 6. Aufl. Leipzig, Veit & Co.

Ewald, Osk., R. Avenarius als Begründer des Empirio-Kritizismus. Berlin, Hofmann & Co.

Gramzow, O., Geschichte der Philosophie seit Kant. Charlottenburg, Brückner.

Goedeckemeyer, A., Die Geschichte des griechischen Skeptizismus. Leipzig Dieterich.

Klaiber, H., Die Lehre Schopenhauers und Dührings vom Werte des menschlichen Lebens. Jena, Bassmann.

Kluge, O., Die Aristotelische Kritik der Platonischen Ideenlehre. Greifswald, Abel.

Krauss, J., Ribots Psychologie. Beitrag zur Geschichte der modernen Psychologie in Frankreich. Jena, Costenoble.

Novalis, Fragmente. Ausgewählt von H. Simon. München, Langen.

Pastor, W., Gustav Theodor Fechner und die Weltanschauung der Alleinslehre. Vorträge in Wiss. I.

Pascal, Gedanken (Pensées). Übersetzt und eingeleitet durch v. Herber-Rohow. Mit Einführung von Eucken. 2 Bände. Jena, Diederichs.

Riehl, A., Plato. Halle, Niemeyer.

Rainfurt, A., Zur Quellenkritik von Galens Protreptikos. Freiburg i. B., Herder.

Romandt, H., Kants Kritik der reinen Vernunft abgekürzt auf Grund ihrer Entwickelungsgeschichte. Gotha, Thienemann.

Siebert, O., Was jeder Gebildete aus der Geschichte der Philosophie wissen muß. Langensalza, Beyer & Söhne.

Wollenberg, Nietzsches Gigantomachie. Güstrow, Opitz & Co.

Wolfsohn, Der Einfluß Gazâlis auf Chisdai Crescas. Preisgekrönt mit dem Lehmannschen Preis des jüdisch-theologischen Seminars in Breslau. Frankfurt a. M., Kauffmann.

B. Französische Literatur.

Séailles, G., La Philosophie de Renouvier. Paris, Alcan.

Lévy, L. G., La Métaphysique de Maïmonide. Dijon, Barbier.

Dumas, G., Psychologie de deux Messies positivistes. Paris, Alcan.

Isambert, Les Idées socialistes en France de 1818 à 1848. Paris, Alcan.

Abbé Martin, J., L'Apologétique traditionnelle. 1ere Partie. Paris, Lethielleux.

Sully-Prudhomme, La vraie Religion selon Pascal. Paris, Alcan.

Seillière, E., Apollon ou Dionysos: Etude critique sur Nietzsche et l'utilitarisme impérialiste. Paris, Plon.

Lichtenberger, Henri Heine penseur. Paris, Alcan.

Weber, A., Histoire de la Philosophie européenne. 7e Edition. Paris, Fischbacher.

Parisot, E., Un éducateur mystique: J. F. Oberlin, 1740—1726. Paris, Poulin.

Hébert. M., L'Evolution de la foi catholique. Paris, Alcan.

Fabre, J., La Pensée chrétienne. Paris, Alcan.

C. Englische Literatur.

Stewart, J. A., The Myths of Plato. London, Macmillan.

D. Italienische Literatur.

Bodrero, Il principio fondamentale del sistema di Empedocle. Rome, Loescher.

Melli, La filosofia di Schopenhauer. Firenze, Seeber.

Atti di Congresso internazionale di Scienze storiche, Vol. XI: Storia della filosofia, Storia delle religioni. Roma, Loescher.

Rignano, E., La sociologia nel corso di filosofia positiva di A. Comte. Palermo, Sandzon.

Levi, A., L'indeterminismo nella filosofia francese contemporanea. Firenze, Seeber.

Eingegangene Bücher.

Bastian, A., Die Lehre vom Denken. III. Teil. Berlin 1905. Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung.

Bodrero, Il principio fondamentale del sistema di Empedocle. Roma 1905. Loescher & Co.

Descartes'. R., philosophische Werke. I. Abt. Abhandlung über die Methode. Neu übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von A. Buchenau. Leipzig 1905. Dürrsche Buchhandlung.

Elkin, W. B., Hume: The relation of the treatise of human nature-book I to the inquiry concerning human understanding. New-York 1904. The Macmillan Company.

Eleutheropulos, Das Schöne. Ästhetik auf das Allgemein-Menschliche und das Künstlerbewußtsein begründet. Berlin 1905. C. A. Schwetschke & Sohn.

Ewald, O., Richard Avenarius als Begründer des Empiriokritizismus. Berlin 1905. Ernst Hofmann & Co.

Flügel, O., J. F. Herbart. (Männer der Wissenschaft, Heft I.) Leipzig 1905. Wilhelm Weicher.

Frost, L., Johanna Schopenhauer. Ein Frauenleben aus der klassischen Zeit. Mit 4 Porträts. Berlin 1905. C. A. Schwetschke & Sohn.

Gastrow, P., Tolstoj und sein Evangelium. Ein Vortrag. Gießen 1905. Alfred Töpelmann.

Goldschmidt, L., Kants „Privatmeinungen" über das Jenseits und die Kant-Ausgabe der Kgl. preuß. Akademie der Wissenschaften. Ein Protest. Gotha 1905. E. F. Thienemann.

Grisebach, E., Schopenhauer. Neue Beiträge zur Geschichte seines Lebens. Berlin 1905. Ernst Hofmann & Co.

Günther, L., Kepler und die Theologie. Ein Stück Religions- und Sittengeschichte aus dem XVI. und XVII. Jahrhundert. Gießen 1905. Alfred Töpelmann.

Hollenhaag, H. von, Vom Typus in der Kunst. Proben. Leipzig und Wien 1905. Akademischer Verlag.

Larsen, K., Krieg und Menschen. Psychologische Bilder aus einem modernen Kriege. Kiel 1905. Lipsius & Fischer.

Michelis, W. H., Antisophie. Berlin 1905. Georg Eichler.

Mellis, G., La filosofia di Schopenhauer. Firenze 1905. B. Seeber.

Marvin, W. T., An introduction to systematic philosophy. New-York 1905. The Macmillan Company.

Newest, Th., Die Gravitationslehre ein Irrtum! Einige Weltprobleme. Wien 1905. Carl Konegen.

Romundt, H., Kants Kritik der reinen Vernunft abgekürzt auf Grund ihrer Entstehungsgeschichte. Gotha 1905. E. F. Thienemann.

Schultz, W., Pythagoras und Heraklit. (Studien zur antiken Kultur, Heft 1.) Leipzig und Wien 1905. Akademischer Verlag.

Sterrett, J. M., The freedom of authority. Essays in apologetics. New-York 1905. The Macmillan Company.

Wünsche, A., Der Sagenkreis vom geprellten Teufel. Leipzig und Wien 1905. Akademischer Verlag.

Zeitschriften.

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Sociologie. XXIX. Jahrg., H. 1 u. 2. Stosch, G., Die Gliederung der Gesellschaft bei Schleiermacher. — Freytag, W., Über die Erkenntnistheorie der Inder. — Barth, P., Zum 100. Todestage Schillers.

Theologische Studien und Kritiken. Jahrg. 1905, H. 2 u. 3. Clemen, C., Schleiermachers Vorlesungen über theologische Enzyklopädie. — Clemen, O., Melanchthoniana. Eine Vorrede und ein Gedicht Melanchthons.

Zeitschrift für Theologie und Kirche. XV. Jahrg., H. 2. Kattenbusch, Die Lage der systematischen Theologie in der Gegenwart. — Häring, Das Verständnis der Bibel in der Entwickelung der Menschheit.

Kantstudien. Bd. X, H. 1, 2 u. 3. Gerland, Kant, seine geographischen und astropologischen Arbeiten. — Klein, Hamlet und der Melancholiker in Kants „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen". — Vahinger, Das Kantjubiläum im Jahre 1904. — Schmid, F. A., Schiller als theoretischer Philosoph. — Cohn, J., Das kantische Element in Goethes Weltanschauung. — Vahinger, Zwei Quellenfunde zu Schillers philosophischer Entwickelung.

Revue philosophique. Lannes, F., Le mouvement philosophique en Russie: Les Slavophiles. — Fouillée, A., La Raison pure pratique doit-elle être critiquée?

Revue de Métaphysique et de Morale. Le Numéro de Mai, spécialement consacré à A. Cournot (articles de Poincaré, Milhaud, Tarde, Bouglé, Aupetit, Faure, Darlu, Vial, Parodi, Mentré, Audierne, Moore).

L'Année philosophique. Brochard, V., La Morale d'Epicure. — Pillon, F., La Critique de Bayle. — L. Dauriac, Essai sur l'instinct réaliste, Descartes et Reid. — Hamelin, O., Corrections à la plus récente des traductions françaises des Prolégomènes de Kant.

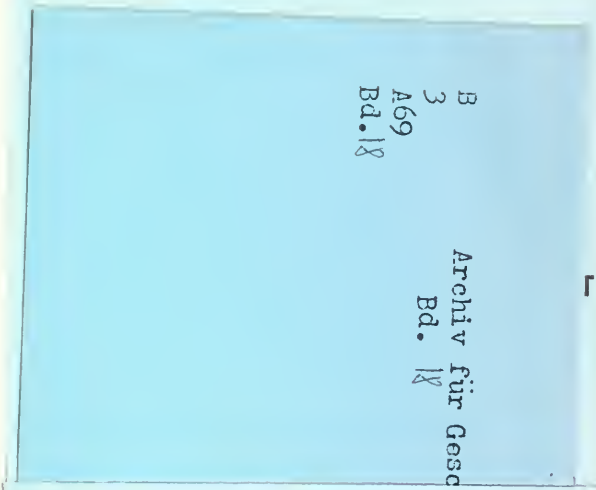
Revue de Philosophie. Kozlowski, W., Wronski et Lamennais.

Mind. Norman Smith, The Naturalism of Hume.

The philosophical Review. Moore, A. W., Pragmatism and its Critics.

Rivista filosofica. Montuori, R., Il Principe di Machiavelli e la politica de Hobbes.

2603 4

B
3
A69
Bd.18

Archiv für Geschichte der Philosophie